

# Ritualets signifikans

- en vurdering av teorien om symboler og ritualer hos Victor W.  
Turner

**Marianne Sun May Per**



Masteroppgave i Religionshistorie, Kultur- og Idéstudier

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2006



## Forord

Jeg vil først og fremst takke min kjære samboer, Martin G. Gulbrandsen. I tillegg til alltid å være der for meg har han hatt den tvilsomme æren av å lese gjennom oppgaven og rette diverse skrivefeil. Han har kommet med konstruktiv kritikk og vært nådeløs med tvilsomme formuleringer. Martin ble også påkalt de gangene jeg har trengt digital hjelp. Det er helt klart at oppgaven ikke ville eksistert uten hans hjelp og støtte.

Ellers vil jeg nevne Odd B. Hansen, Johannes Wilm og Erik Pan for å ha lest og kommentert mine utallige utkast. Dette har også betydd mye for meg. Tusen takk! Jeg vil rette en takk til Sigurd Hjelde og alle de på prosjektskissekurset for god tilbakemelding på mitt førsteutkast og min problemstilling. Sist men ikke minst vil jeg takke professor Otto Krogseth for god veiledning underveis og ”språkvask”.



## **Innholdsfortegnelse**

Innledning .....	1
Kapittel 1: Bakgrunn.....	7
Kapittel 2: Metode og innfallsvinkler .....	27
Kapittel 3: Om rituelle symboler .....	39
Kapittel 4: Den rituelle prosess.....	57
Kapittel 5: Noen utfordringer til begrepsbruk og metode.....	71
Kapittel 6: Helhet og fagretninger .....	87
Oppsummering og konklusjon.....	103
Litteraturliste.....	109



# Innledning

”Mans ‘imaginative’ and ‘emotional’ life is always and everywhere rich and complex”  
(Turner 1969a, 3)

Denne forestillingen bærer Victor Witter Turner med seg i sitt møte med en fremmed kultur. Hans fremste mål er å nærme seg en dyp og grundig forståelse av dette samfunnet. Turner er en forsker som først og fremst arbeidet innenfor det antropologiske fagfeltet, og det han har vært mest opptatt av, er generelt å studere og beskrive på best mulig vis menneskenes rikholdige forestillinger og emosjonelle liv. Hans interesse beveget seg fra det generelle overordnede samfunnsnivået mot et mer avgrenset felt som omhandler religion og ritualer. Turner mente at det er religion som berører mennesker på det aller dypeste nivået, og av den grunn har han konsentrert seg om dette temaet. Målsetningen har likevel vært den samme: å oppnå forståelse av en annen kultur innenfra (Turner 1969a, 6). Spesielt har Turner utdypet symbolikken i religiøse ritualer, og har skrevet flere bøker og artikler om dette emnet – verker som siden har inspirert andre akademikere til å verdsette religionens rolle i den kulturen de forsker på.

Turners ideer om rituelle symboler og hans arbeider innen ritualstudier utgjør et viktig bidrag i religionsforskningen, og hans teorier brukes i dag av både antropologer og religionshistorikere. Innen religionshistorie er Turners tenkning av stor interesse både for de religionsforskere som anvender et religionsantropologisk perspektiv og de som er opptatt av religionspsykologi. Han har gitt et mer nyansert bilde av ritualfenomenet, og fremhever ritualenes betydning for samfunnet. Dette gjør han blant annet ved å ta hensyn til mange ulike faktorer så vel som ulike stemmer i en ritualanalyse.

Min intensjon med denne oppgaven er på den ene siden å undersøke og vurdere den delen av Turners metode og teorier som dreier seg om ritualer og symboler. Hans verker med temaer knyttet til symboler og ritualer er omfattende både i de teoretiske betraktningene og i empirien. Teorien om rituelle symboler går i svært korte trekk ut på å finne symbolenes karakteristika, og å skissere de tolkningsmulighetene som finnes i symbolet. Videre legger ritualteorien vekt på å vise hvilken betydning ritualene har, og mer spesifikt om hva de gjør og hvilke muligheter som er iboende i dem. Turner forsøker å si noe generelt om fenomenene ritualer og symboler. Jeg ønsker i den sammenheng å gå inn på hans resultater på dette området. Underveis vil jeg blant annet

sammenligne teorien med andre og peke på de utfordringer eller problemer som teoriene eventuelt står ovenfor. Og utover dette vil jeg også problematisere hans begrepsbruk og antyde noen styrker og svakheter ved teoriene. Jeg ønsker med andre ord å gi en vurdering av Turners innfallsvinkel og teorier, og forklare hvorvidt hans metode, symbolteori og ritualteori henger sammen.

Samtidig vil jeg på den andre siden forsøke å belyse noen av de antropologiske fagdisiplinene som Turner knyttet sammen, altså å se på hans innflytelse i de ulike fagretningene innenfor antropologien. Som vi skal se, gjenspeiler mye av teorien hans det akademiske fagmiljøet i perioden 1950-1980 (kapittel 1). Han har med andre ord tatt tak noen generelle, men konkrete problemområder som tidligere antropologi slet med og på den måten forsøkt å både fornye og berike faget. Jeg ønsker her å beskrive ham som en "liminal" person (en som befinner seg i en overgang) og en brobygger i faghistorien; han er en som har fornyet fagretninger, en som kan plasseres i mange forskjellige retninger uten bestemt å tilhøre en av disse, og en som har knyttet sammen ulike fagdisipliner og fagtradisjoner. Innenfor det intellektuelle miljøet har han gått på tvers av ulike fag samtidig som han innad i antropologifaget har forent mange forskjellige fagretninger.

## Problemstilling og avgrensning

Temaet for denne oppgaven er Victor Turners teorier om symboler og ritualer. Jeg ønsker her å tolke og vurdere disse teoriene. Hvilke forutsetninger ligger til grunn for teoriene, hva er det særegne ved dem, og hvilken betydning har de hatt?

Knyttet til denne problemstillingen har jeg undersøkt tre områder. Det første er Turners metode, eller hans perspektiver på hvordan man kan studere et samfunn. Her har jeg drøftet hans syn på hvordan feltforskning bør utføres, og hvilke forutsetninger han legger til grunn for sine teorier. Jeg vil også se på noen problematiske sider ved Turners symbolfortolkende perspektiv. Det andre området jeg har sett nærmere på er selve innholdet i teoriene om ritualer og symboler. Jeg vil drøfte og redegjøre for disse teoriene og antyde hvordan ideene utviklet seg underveis i hans akademiske karriere. Hvilke begreper innfører han i sine teorier? Innenfor hvilke områder anvendes disse? Det tredje område jeg har undersøkt er hans inspirasjon fra ulike fagretninger og innflytelse innen disse retningene. Her har jeg forsøkt både å finne ut av hva han var inspirert av og hvilken betydning han har hatt i religionsantropologien. Dette er et interessant felt som viser



hvordan fagretninger kan påvirke og påvirkes av teoriene som dannes. Jeg vil i tillegg til dette utforske de helhetlige perspektivene omkring teoriene; hvorfor jeg mener disse tre områdene henger sammen.

Jeg avgrenser oppgaven til de tre overnevnte områdene og vil konsentrere meg om disse. Denne avgrensningen utelukker en del av Turners arbeider. Blant annet har han behandlet teorier om magi og sjamanisme. Disse elementene fant jeg lite relevante i forhold til temaet og problemstillingen, og jeg har av den grunn valgt å ikke inkludere disse i oppgaven. Begrepet *sosialt drama* vil bli nevnt underveis og kan oppfattes som mer aktuelt, men av hensyn til oppgavens omfang vil kun det mest nødvendige bli tatt med. Temaet overgangsritualer (ritualer som markerer en overgang) gis også begrenset omfang, og jeg vil på dette området konsentrere meg mest om Turners innspill.

Jeg velger å forholde meg til hovedprinsippene i Turners teorier. Det vil si at jeg skal se på de mer generelle konklusjonene Turner kommer frem til. Jeg vil blant annet se bort fra hans mer spesifikke utredninger om ulike ritualtyper som helbredelsesritualer, status- og rollereverseringsritualer med flere. Fokuset vil altså være på det generelle ved ritualer og deres symbolske aspekter, og ikke omhandle spesialtilfeller.

Jeg presiserer for øvrig at oppgaven har sine begrensninger – den representerer min tolkning og forståelse av Turners teorier. Jeg har forsøkt å se teorien fra ulike perspektiver, og anvendt sekundærlitteratur som belyser ulike meninger om Turners teorier, men jeg gjør oppmerksom på at fremstillingen av teoriene likevel vil bære preg av mitt hermeneutiske ståsted. Videre vier oppgaven en begrenset plass til beskrivelser av fagretninger og Turners empiriske data (ndembufolket).

## Noen metodiske merknader

Min tilnærming til temaet vil hovedsakelig bli religionsantropologisk. Det innebærer blant annet at jeg forholder meg til den antropologiske delen av religionshistorien. Faglig sett har jeg bakgrunn i både religionshistorie og sosialantropologi, og personlig finner jeg en antropologisk innfallsvinkel til religion svært interessant, fordi den er krysskulturell samtidig som konkrete eksempler anvendes. Denne tverrfagligheten anser jeg som uproblematisk for en masteroppgave innen religionshistorie. Temaet for oppgaven er symboler og ritualer – et tema som helt klart opptar religionshistoriefaget. Videre er innfallsvinkelen jeg har anvendt – den

religionsantropologiske – en retning innen faget. Et ytterligere argument for det valgte perspektivet, er at Turner i høy grad så seg selv som antropolog da han utviklet de teoriene jeg her vil utrede. Det jeg mener er Turners styrke er nettopp det at han var antropolog, men opptatt av religionstematikk. Hans ståsted belyser religionens rolle i samfunnet som helhet.

Jeg ønsker å være grundig i presentasjonen av antropologisk faghistorie, fordi denne er svært relevant for min diskusjon av Turners inspirasjon og innflytelse. Siden masteroppgaven er religionshistorisk og ikke antropologisk, er en introduksjon av fagretningene på sin plass. Min vurdering her har vært å presentere dette stoffet innledningsvis, og å la være å henvise leseren til appendikser.

Til grunn for hele oppgaven ligger en hermeneutisk innstilling. Jeg søker å gripe helheten, men går ut fra at et nøytralt ståsted ikke finnes. Jeg har prøvd å få frem mange ulike perspektiver på Turners metode og teorier, men som allerede nevnt, har oppgaven sine begrensninger.

Oppgaven er av teoretisk art, og metoden er hovedsakelig tekstanalyse og anvendelse av sekundærlitteratur. Å lese Turner er krevende, og hans tekster er ofte vanskelige å gripe. I tillegg kan tekstene være repetetive, innbyrdes motstridende og til dels usystematiske. Jeg håper at oppgaven vil presentere teorien på et oversiktlig vis. Et problem som oppstår når man leser ulike bøker og essays over en lang periode av én bestemt forsker, er at det kan finnes visse standpunkter som han senere har endret, eller at enkelte påstander kan virke innbyrdes motstridende. Det kan derfor være vanskelig å slå fast hva forfatteren egentlig mente. Jeg har løst det konkrete tilfellet med Turner ved at jeg legger et par svært viktige verker til grunn for teoriene. Verkene vil være fra perioden mellom midten av 1950-tallet til 1970-tallet. Eventuelle endringer og enkelte uoverensstemmelser vil jeg berøre underveis (blant annet i kapittel 4).

Et av de mest sentrale hovedverkene jeg refererer fra, er ”The Forest of Symbols”, hvor Turner behandler symbolene i ulike ritualer hos ndembuene. Boken er delt i to deler, en teoretisk og en deskriptiv del, og jeg kommer til å anvende den teoretiske delen mest. Empiriske eksempler vil også bli hentet fra den deskriptive delen.

Av øvrige verker er det først og fremst ”The Ritual Process”(1969) og ”Drama, Field and Metaphors” (1974a) jeg har brukt som primærlitteratur og grunnlag for min forståelse av Turners teorier.

De viktigste termene i Turners begrepsapparat er *symbol*, *liminalitet* og *kommunitas*. Jeg vil i de enkelte kapitlene redegjøre nærmere for disse begrepene, men som utgangspunkt anvender jeg termene slik:

Symbol:	Et objekt som kan representere noe annet enn det det er.
Liminalitet:	Selve endringsfasen i ritualet.
Liminale symboler:	Symbolene i endringsfasen.
Kommunitas:	Fellesskapet som oppstår utenfor den normative samfunnsstruktur.

Selv om teorien som behandles omhandler religiøse ritualer, har jeg valgt å skille mellom det jeg kaller symbolteori og ritualteori. Med symbolteori mener jeg den delen som handler om rituelle symboler og karakteriseringen av disse. Ritualteorien kaller jeg selve ritualanalysen hvor selve ritualforløpet og begrepene *kommunitas* og *liminalitet* vektlegges.

## Oppgavestruktur og noen underordnede problemstillinger

I kapittel 1 vil jeg kort introdusere Victor Turner samt gi noe bakgrunnsstoff. Dette kapittelet starter med en kort biografi og en introduksjon til relevant faghistorie. Jeg vil videre ta for meg selve ritualbegrepet og ulike definisjoner av det. Siste del av dette bakgrunnsstoffet vil gi en innføring i Turners mest brukte empiri: *ndembu*-folket.

Neste kapittel vil undersøke hvilke idealer Turner har i forbindelse med metode og innfallsvinkler. Her vil jeg utdype hans argumenter for sin tilnærming til et samfunn. Ulike standpunkt og posisjoneringer vil bli drøftet i denne delen, og her vil jeg også se på Turners forslag til hvordan symboler og ritualer bør analyseres. Hva er Turners målsetning? Her presenteres hans tanker om hvilke innfallsvinkler som er adekvate når man skal drive feltarbeid i et samfunn.

Jeg vil så legge frem min forståelse av hans tanker omkring symboler og ritualer i kapittel 3 og 4. Selv har Turner ikke systematisert selve teorien i rent teoretiske verker, han har enten drøftet den i separate essays eller anvendt den på empiriske beskrivelser. Enkelte artikler er likevel mer teoretisk rettet enn andre, og jeg vil prøve å trekke frem sider ved hans teori ut fra disse artiklene. Samtidig vil jeg også bruke noen eksempler som belyser teorien. Jeg kommer i enkelte tilfeller til å sammenligne Turner med teoretikere på nærliggende områder. I kapittel 3 vil jeg gi en fremstilling av hans teoretiske beskrivelser av rituelle symboler. Underordnet dette vil jeg også vise et eksempel på hvordan ulike teorier om ett og samme fenomen kan tilnærme seg hverandre.

Begrepene liminalitet og kommunitas vil bli introdusert i kapittel 4, som ellers omhandler Turners ritualanalysemodell med vekt på et endringsperspektiv.

Jeg gjør oppmerksom på at disse kapitlene ikke kun er en presentasjon av Turner og hans teorier. De vil også i høy grad være drøftende, og antyde noen problemområder og utfordringer som vil bli tatt opp i kapittel 5 og 6. Disse kapitlene vil inneholde mer analyse og kritiske perspektiver - her vil jeg konkludere og ta opp igjen noen momenter fra de foregående kapitlene. Enkelte av problemstillingene jeg har antydnet underveis skal her bli systematisert og drøftet. Kapittel 5 vil spesielt gi en kritisk vurdering av Turners definisjoner av begrepene rituale og symbol og gi en analyse av metoden. Og kapittel 6 vil se på noen av forutsetningene for teoriene, det helhetlige bildet av dem og den faghistoriske innflytelsen som avdekkes i dem.

## Kapittel 1: Bakgrunn

Dette kapittelet vil presentere Turner og noen elementer som danner bakgrunnen for hans teorier. Det består av fire deler: Aller først vil jeg gi en kort biografisk oversikt over Turners liv, med vekt på hans akademiske karriere. Til en viss grad utviklet Turners karriere seg med faghistorien slik den utfoldet seg i antropologien, og jeg ønsker derfor å peke ut noen retninger som både påvirket og lå til grunn for hans utvikling av teoriene som kommer i de påfølgende kapitlene. Dette vil utgjøre andre del av kapittelet. Ofte kan det være uheldig å peke ut retningene på forhånd, men jeg mener at en presentasjon av disse allerede nå kan bidra til en mer inngående diskusjon senere i oppgaven, fordi perspektivene danner et bakteppe for teorien som Turner utvikler senere.

Videre vil jeg redegjøre for et fenomen som står sentralt i Turners teorier: Begrepet ritual. Jeg begrenser meg her til en diskusjon omkring begrepet, og vil ikke legge vekt på det bidraget Turner har gitt historisk med å nedtone funksjonsaspektet og å fokusere på ritualer i forhold til prosess og endring. Dette for å unngå overlapping med andre deler av oppgaven (kapittel 4). Ritualdefinisjonen vil jeg siden komme tilbake til i kapittel 5. Til slutt vil jeg i den siste delen gi et kort innblikk i Turners feltarbeid blant ndembuene. Turner anvender først og fremst empiriske eksempler hentet fra dette feltarbeidet, og introduksjonen av ndembuene vil gi et utgangspunkt for en bedre forståelse av det empiriske materialet senere i oppgaven. Til sammen vil disse fire delene gi et innblikk både i Turner som person og hans interessefelt – ritualer.

### Victor Witter Turner (1920-1983)<sup>1</sup>

Victor Witter Turner ble født den 28. mai 1920 i Glasgow. Hans far var elektronikkingeniør og moren var skuespillerinne. Moren, som var knyttet til teateryrket, har spilt en viktig rolle i Turners liv. Det er mulig at hennes interesse for teater ble overført til Turner, som senere i sine feltarbeider ble fasinert av performance og drama.<sup>2</sup> Ved 18-årsalderen begynte han å studere engelsk litteratur ved University College i London. Studiet ble avbrutt av militærtjeneste under andre verdenskrig, og under krigen traff han Edith som han giftet seg med i 1943. Sammen fikk de fem barn. Turner begynte også på den tiden å fatte interesse for antropologi, etter å ha lest

---

<sup>1</sup> Biografiske opplysninger er hentet fra Abrahams 1995, Gaillard 2004 og Manning 1990.

<sup>2</sup> "His mother, he [Turner] reminded us, was an actress, and he was a ham at heart." (Turner og Turner 1985, 14) Sitatet er hentet fra en tekst skrevet av Edith og Frederick Turner, den handlet om Victor Turner på det mer personlige plan (fra spesialutgaven av *Anthropologica* som er dedikert til Turner).

”The Coming of Age in Samoa” av Margaret Mead og ”The Andaman Islanders” av A.R. Radcliffe-Brown. På University College studerte han antropologi under ledende antropologer som blant andre Firth, Leach, Radcliffe-Brown og Nadel. Her fikk han sin BA i 1949.

29 år gammel flyttet han til Manchester University. Det nyetablerte instituttet var ledet av Max Gluckman, grunnlegger av Manchester-skolen i antropologien. Fra årene 1950 til 1954 var Turner medlem av Rhodes-Livingstoneinstituttet, som hadde en sterk strukturfunksjonalistisk vinkling.<sup>3</sup> Instituttet, som hovedsakelig fokuserte på enkle afrikanske samfunn, gav ham i oppgave å drive feltforskning hos Mambwe-stammen. Da han kom frem til instituttet i Lusaka fikk han imidlertid et telegram som lød: ”Suggest you change to Ndembu tribe Northwestern Province much malaria yellow fever plenty of ritual” (E. Turner 1985, 2). Beskjeden kom fra Gluckman som rådet ham til å skifte til ndembuene i Zambia (på den tiden Nord-Rhodesia).

Victor Turner og Edith dro dermed til ndembuene i 1950 og feltforskningen varte i alt litt over to år. Under oppholdet blant ndembuene undersøkte han sosial organisasjon; hushold og genealogier, økonomi og demografi, alt dette i tråd med strukturfunksjonalismen. Etter feltarbeidet produserte Turner to monografier og sin doktoravhandling, publisert under tittelen ”Schism and Continuity in an African Society” (1957). Sosial organisasjon og konflikt er et gjennomgående tema i ”Schism and Continuity in an African Society”, og han introduserer også begrepet *sosialt drama* her (Barnard 1985, 14). Han la liten vekt på ritualenes betydning for ndembuene i sin avhandling; dette kan forklares med hans tilknytning til Rhodes-Livingstoninstituttet. Turner forteller senere selv fra denne tidlige perioden i hans karriere at han følte han gikk glipp av noe viktig under feltarbeidet:

...I felt uneasily that I was always on the outside looking in, even when I became comfortable in my use of the vernacular. For I was constantly aware of the thudding of drums in the vicinity of my camp, and the people I knew would often take their leave of me to spend days at a time attending such exotically named rites as *Nkula*, *Wubwang'u*, and *Wubinda*.

(Turner 1969, 7)

Han skriver videre at han gradvis forsto at han måtte fjerne seg fra det han kalte for sine fordommer overfor ritualer for i det hele tatt å kunne forstå ndembu-kulturen. Han følte dessuten at den strukturfunksjonalistiske vinklingen gikk glipp av det som stod utenfor en hierarkisk sosial

---

<sup>3</sup> Mer om den strukturfunksjonalistiske retningen senere i kapittelet.

struktur, en teori han senere utarbeidet<sup>4</sup> (Amit 2004, 522), og som vil bli drøftet senere (kapittel 4). Peter McLaren mener også at Turners religiøsitet (han hadde i de senere årene konvertert og bekjente seg til katolisismen), ble styrket under feltarbeidet blant ndembuene. Kunne dette også være en grunn til hans påstand om at forståelse av ritualer er essensielt for virkelig å kunne forstå en kultur?<sup>5</sup>

Turner forsket og foreleste ved Manchester University i perioden fra 1955 til 1963. Under denne perioden produserte han flere artikler om forholdet mellom ritualer og temaer som blant annet healing, divinasjon, slektskap og politikk.

I 1963 fikk han stilling som professor ved Cornell University (i USA), og årene som fulgte reiste han to ganger tilbake til Afrika og i tillegg gav han ut tre store verker: ”The Forest of Symbols”(1967), ”The Drums of Affliction”(1968)<sup>6</sup> og ”The Ritual Process”(1969). Som enkelte av titlene antyder, er kjernen i disse bøkene teorier og beskrivelser av symboler og ritualer. Han ønsket å redegjøre for hvordan man skal kunne finne og fortolke symbolikken i ritualer (Barfield 1997, 476). I disse hovedverkene greier han ut om symbolenes egenskaper og introduserer også flere begreper, blant annet *liminalitet* og *kommunitas*. Disse begrepene er blitt meget anerkjente og anvendes mye i antropologi og religionsvitenskap i dag.

I 1968 flyttet Turner over til University of Chicago, og her skiftet han interesse ”from tribal to world religions, and more generally, from small-scale to mass societies” (Manning 1990, 171). I Chicago ble han værende i nesten ti år, og her ble han en ledende skikkelse innenfor det som ble kjent som symbolantropologi (*symbolic anthropology*). Han var redaktør for bokserien ”Symbol, Myth and Ritual” som startet i 1973 og publiserte i tillegg flere artikler og titler de påfølgende årene. Turner gjorde under sin tid på Chicago University også studier av kristne pilegrimsreiser i nyere tid, og utførte feltarbeid i blant annet Mexico, Irland og England. Bøkene ”Dramas, Fields and Metaphors”(1974)<sup>7</sup> og ”Image and Pilgrimage in Christian Culture”(1978)<sup>8</sup> er viktige bøker som absolutt bør nevnes. Disse handler om den sosiale historien til de mer komplekse

---

<sup>4</sup> Et sentralt tema i ritualteorien til Turner er forholdet mellom struktur og ikke-struktur (antistruktur).

<sup>5</sup> Edith og Frederick Turner skriver at Victor Turner ”... was a very pious man – a pious and honorable communist in his youth, and a pious Catholic with a devotion to the Virgin Mary in his maturity.” (Turner og Turner 1985, 12).

<sup>6</sup> ”The Forest of Symbols” er en samling av hans tidligere utgitte artikler og ”The Drums of Affliction” er en monografi med fokus på ritualer.

<sup>7</sup> Fra bokserien ”Symbol, Myth and Ritual”.

<sup>8</sup> Denne boken ble skrevet av Turner og hans kone Edith Turner, de har også forfattet andre bøker sammen.

samfunnene han har studert. Senere har han i tillegg sett på pilgrimsferder i asiatiske og andre mer fjerne religioner, og han har i denne sammenheng reist til India, Sri Lanka og Japan.

I 1977 fikk Turner sin siste akademiske stilling ved University of Virginia, som professor i antropologi og religion. Her fortsatte han sine arbeider om pilgrimsreiser og sammenlignende religionsstudier, samtidig som han interesserte seg for studier av teater og festivaler. Resultatet av det sistnevnte ble boka "From Ritual to Theatre". Turner døde den 18. desember 1983 i Charlottesville. Det er ingen tvil om at hans innflytelse har vært markant innen flere kryssende disipliner, som for eksempel antropologi, religionshistorie/religionsvitenskap, litteraturstudier, dramastudier, og andre områder innen åndsvitenskapene (McLaren 1985, 21).

## Faghistoriske strømninger

Jeg har nå gitt en kort oversikt over Turners akademiske liv. Et naturlig påfølgende spørsmål kan være: Hvilke spesifikke retninger i faghistorien har Turner vært influert av? I lys av biografien ovenfor kan det være naturlig å dele hans arbeider inn i tre perioder, og i disse periodene vil jeg fremheve særlig tre antropologiske fagretninger:

Førstnevnte periode er Turners arbeid i Rhodes-Livingstoninstituttet. Fagretningen knyttet til dette instituttet kalles strukturfunksjonalismen, en retning som Turner senere reformerte, eller om man vil, delvis tok avstand fra. Den andre perioden er knyttet til hans økende interesse for religion og ritualer, et interessefelt han beholdt ut sin karriere. Retningen som kan antydes her er en blanding av strukturalisme og symbolantropologi (som legger vekt på et meningsperspektiv). I denne perioden lå hovedinteressen hans i symbolforståelse og ritualanalyse, og både strukturalisme og meningsperspektiv ser ut til å være integrert i hans modeller. Jeg vil gjøre oppmerksom på at det er denne perioden som er den mest interessante her. Den tredje perioden er den siste delen av Turners karriere (fra 1977 frem til hans død), hvor han behandlet sammenlignende religionsstudier og det som kalles performance- eller teaterstudier. Fagområdet som han nå nærmer seg er de performative genrer, men samtidig bør det også vektlegges at hans interesse også beveget seg mot større samfunn og de store verdensreligionene.

Med hensyn til avgrensningen av oppgaven som jeg har gitt, velger jeg her å legge størst vekt på de to første periodene i Turners karriere. Nedenfor følger en kort redegjørelse for strukturfunksjonalismen, strukturalismen og meningsperspektivet (*symbol and meaning*). Senere i oppgaven kommer jeg til å diskutere Turners teorier i forhold til blant andre disse retningene. Jeg



vil også gi en kort presentasjon av performance-studier, som Turner beskjeftiget seg med i den siste perioden. Performance-studier er et viktig felt som belyser det transformative, og for øvrig er Turners begrep om *sosialt drama* relevant her. Begrepet lanserte han som nevnt i ”Schism and Continuity in an African Society”, altså tidlig i karrieren (Turner 1957, 91ff).

### **Overgangen fra strukturfunksjonalisme til prosess**

Det strukturfunksjonalistiske paradigmet stammer fra A.R. Radcliffe-Brown, som var inspirert av den franske Émile Durkheims sosiologi. Strukturfunksjonalistene var særlig opptatt av å studere normer, verdier og sosiale strukturer, og retningen hadde sitt høydepunkt i årene 1947-1949 (Eriksen 2002, 108). Radcliffe-Brown anså det som samfunnets natur å være selvoppretholdende, og mente i likhet med Durkheim at sosiale institusjoner generelt hadde som funksjon å reprodusere seg selv. Radcliffe-Brown vektla derfor sosial struktur framfor enkeltindivider. Den sosiale strukturen i samfunnet ble sett på som en organisme, hvor alle de mindre delene av den bidro til dens opprettholdelse.

Den strukturfunksjonalistiske forklaringsmodellen forsøker blant annet å beskrive variasjonene i menneskenes liv, og å forklare at Vestens rasjonalitet ikke er den eneste, men at hver kultur kan ha en egen form for logikk. Men modellen har flere svakheter; blant annet er den statisk, og kan gi et urealistisk bilde av samfunnet det beskriver. Ted C. Lewellen setter opp fire indikasjoner i boken ”Political Anthropology” (1992) som han mener summerer opp modellens svakhet; (1) synkron, (2) lukket system, (3) teleologisk og (4) Afrika.

Med synkron mener Lewellen at strukturfunksjonalistene beskriver et samfunn utenfor tidsdimensjonen. Man kan kalle det et øyeblikksperspektiv, hvor tiden står stille som i et fotografi. Historie blir med andre ord et element som ikke tas med i betraktning i det hele tatt, og samfunnet behandles som statisk eller uforandret over lange perioder (Lewellen 1992, 95f).

Strukturfunksjonalismens neste problem er at den betrakter samfunnet som et lukket system. Påvirkning utenfra er dermed enten utenkelig eller sett på som noe negativt. Innenfor samfunnet eksisterer egne verdier, mekanismer og forutsetninger. Hvert samfunn har sin egen indre logikk, og strukturfunksjonalistene inntar her et kulturrelativistisk standpunkt. Men det blir dermed en utfordring for strukturfunksjonalistene å forklare endring, fordi samfunnet blir sett på som isolert både i tid og rom.

Et annet problem er det teleologiske, altså det målrettede. Perspektivet er på mange måter reduksjonistisk, i den forstand at fenomener ikke forklares gjennom årsaker, men deres funksjoner. Et relevant eksempel er ritualer, som forklares via deres samfunnsmessige funksjon, og er verken historisk eller aktørrettet. Vinklingen på samfunnet som blir studert henger sammen med strukturfunksjonalismens mål, som er å forklare sosiale funksjoner.

Siste punkt i Lewellens kritikk er den enorme interessen for Afrika når det gjelder empiri. Lewellen fletter sammen kritikken i dette punktet: antropologene var opptatt av å finne samfunn som var så isolerte som mulig og ikke var påvirket av vestlig kontakt. Den koloniale kontekst når det gjelder Afrika er delvis eller fullstendig fraværende i etnografiske beskrivelser. Språkbarrieren var også et problem som fikk liten oppmerksomhet. Lewellen hevder at samfunn ikke er i likevekt, slik strukturfunksjonalistene fremstilte det. Latente, underliggende funksjoner lar seg ikke dokumentere i en strukturfunksjonalistisk forklaringsmodell.

Et klassisk eksempel på en strukturfunksjonalistisk beskrivelse som jeg vil trekke frem, er en artikkel fra 1952 av Lauriston Sharp, "Steel Axes among Stone-Age Australians". Sharp er opptatt av at gruppen av australske aboriginere, yir yoront-gruppen, må forstås ut fra kulturens egne forutsetninger. I artikkelen beskriver hun hvordan hele samfunnsstrukturen nær sagt går til grunne på grunn av ståløksene som misjonærene gir til aboriginerne.

Yir yorontenes steinøkser er sentral i sosiale relasjoner og anvendes også symbolsk i seremonier. Øksene var også et symbol på maskulinitet, og kun menn fikk eie en øks; kvinner måtte alltid låne øksene fra mennene. Innføringen av ståløkser rokket dermed ved hele yir yorontenes samfunnsstruktur. Blant annet fikk kvinner plutselig eie økser, til frustrasjon for mennene. I tillegg ble det blant annet en ujevn fordeling av økser blant ulike stammer; de som var nærmere knyttet til misjonsstasjonene ble overlegne fordi de hadde bedre tilgang til ståløkser (Sharp 1952).

Det er lett å se at Sharp stiller seg bak det strukturfunksjonalistiske ståsted; hun mener at samfunnets ekvilibrium kan bli ødelagt når fremmede elementer innføres. Sharps artikkel er et eksempel på at samfunn blir sett på som relativt lukkede, og må forstås på egne premisser. Endring kan føre til negative konsekvenser fordi det kan være at kulturen ikke takler disse forandringene, selv om intensjonen skulle være aldri så god.

Som vi ser av Sharps artikkel, ble en av de største utfordringene for strukturfunksjonalismen å forklare endring. Gradvis kom en overgang til et mer prosessorientert perspektiv, hvor retningen det tok er forgrenet. Victor Turner representerer en av retningene i dette nye perspektivet. Turner fokuserer på noen få individer i en liten ndembulandsby i ”Schism and Continuity in an African Society”(1957), noe som var mindre vanlig på den tiden. Edmund Leach står for en annen retning i ”Political Systems of Highland Burma”(1954). Her arbeider han med forholdet mellom etniske grupper og den moderne nasjonalstaten som rommer disse gruppene. Generelt for det prosessorienterte perspektivet var at det var mindre opptatt av systemets helhet, og de la mer vekt på åpne systemer, konflikt, historie og endring (Lewellen 1992, 98).

Turners verk ”Schism and Continuity in an African Society” illustrerer et av eksemplene på overgangen fra strukturfunksjonalistisk vinkling til prosessperspektivet. Verket er i høy grad påvirket av strukturfunksjonalismen, men viser tegn til en ny retning. Turner var som nevnt trent i klassisk strukturfunksjonalisme, og var derfor særlig opptatt av sosial organisasjon hos ndembuene i monografien. Det vi kan skimte av prosesstilnærming i monografien, er at Turner er mer aktørorientert og legger vekt på konflikter som han kaller *sosiale drama*. I kontrast til Sharps fremstilling av yir yorontene, oppfatter ikke Turner endring som nødvendigvis negativt. Turner ser tvert imot ut til å mene at konflikter er nødvendige for å løse opp spenning blant medlemmene i ndembusamfunnet, og kan bidra til noe positivt (Turner 1996[1957]).

Senere tok Turner ytterligere avstand fra strukturfunksjonalismen, og la større vekt på ritualer og symboler. I ”Schism and Continuity in an African Society” fikk ritualer bare et lite kapittel (blant tolv)<sup>9</sup>, og i dette kapittelet var Turner kun opptatt av ritualer som sosialt integrerende. Turner strevet senere med å utvikle en mer dynamisk teori enn den strukturfunksjonalistiske. Men selv om Turner fjernet seg fra strukturfunksjonalistene, var han påvirket av deres abstrakte strukturer og modeller av samfunnet. Turners teori om overgangsritualer inneholder, som vi senere skal se, en antagelse om ritualenes generelle struktur. Denne generelle strukturen peker for øvrig også mot den strukturalistiske retningen, som ble utviklet av Claude Lévi-Strauss.

### **Strukturalismens abstrakte modeller og meningsperspektivet**

Lévi-Strauss regnes som strukturalismens far, og denne fagretningen utviklet seg på 1960-tallet. På tvers av ulike kulturer klarte han å skimte en underliggende struktur som i stor grad var felles,

---

<sup>9</sup> Dette var kapittel 10, som het ”The Politically Integrative Function of Ritual” (288-317). Selve overskriften antyder at Turner ikke var interessert i det religiøse elementet i ritualene, men er opptatt av deres funksjon.

nemlig menneskenes måte å tenke på. På mange måter ble strukturalismen det ekstreme ytterpunktet i abstraheringen fra det unike og partikulære. Det å finne en dyp og felles struktur i fenomener innebar at man måtte se forbi det kulturspesifikke.

Lévi-Strauss mente at strukturen i menneskets tanke sett kan avdekkes for eksempel i myter og symboler. Kulturelle fakta, som for eksempel myter, er manifestasjoner av fundamentale strukturer i hjernen, og denne strukturen er underbevisst. Strukturen, det vil si, måten å tenke på, handler først og fremst om klassifikasjon; blant annet tenker mennesker i binære opposisjoner, og klassifiserer verden på denne måten, hevdet Lévi-Strauss. Den mest grunnleggende binære opposisjonen mennesker bruker er skillet mellom natur og kultur (Clarke 1981, 201;205). Ved hjelp av slike klassifiseringer ordner mennesker hele sitt verdensbilde.

Mye av Lévi-Strauss' ideer er tydelig inspirert av andre fagområder. Blant annet er arven fra Durkheim til stede, og strukturalismen har klare paralleller med Durkheim og Marcel Mauss' teori om de primitive former for klassifikasjon. Ideen om det underbevisste hentet Lévi-Strauss fra psykoanalyse (Clarke 1981, 39ff; 34). Han anvender også begreper fra lingvistikken. Som lingvistene var han interessert i struktur og syntaks, heller enn innhold og semantikk. Forskjellen var bare at Lévi-Strauss studerte kultur og samfunn på denne måten, mens lingvistene arbeidet med språk.

Lévi-Strauss ønsket først og fremst å vise at man kunne påvise måten mennesker tenker på i kulturen. Han utbroderte sin teori på tre felter, og viste til tenkemåtenes struktur i slektskap, myter og totemklassifikasjon. Svært forenklet kan man si at han reduserte mye av spekulasjonene omkring disse temaene til at menneskers måte å tenke på manifesterer seg i ulike fenomener som systemer og prinsipper, og dermed er fenomenene i seg selv ikke i virkeligheten merkverdigheter som krever noen spesiell forklaring.

Et eksempel er totemismedebatten. Forskningsfeltet totemisme startet på begynnelsen av 1900-tallet, og tidlige forklaringer på totemisme var at menneskene var primitive og ignorante.

Totemisme ble ansett som noe religiøst og sosialt. Den akademiske debatten utviklet seg til en diskusjon om rasjonalitet; var de primitive irrasjonelle, eller har de en annen form for rasjonalitet? Lévi-Strauss tok denne diskursen ytterligere et skritt videre, og hevdet at totemisme har vært en illusjon. Det totemisme virkelig handler om er rett og slett hvordan mennesker ordner verden. Fordi de primitive har et annet utgangspunkt enn oss blir resultatet forskjellig; totemisme

handler grunnleggende sett egentlig om klassifikasjon og relasjon. Lévi-Strauss ville vise at selv om det finnes et mangfold av kulturelle uttrykk, foregår de samme mentale prosessene hos alle mennesker.<sup>10</sup>

Strukturalismen har blitt kritisert for å være mildt sagt begrenset når det gjelder forståelse av sosialt liv. Uttrykket *structure do not go out in the streets* retter seg mot det hyperintellektuelle og verdensfjerne ved strukturalismen (Kuper 1999, 37). Som nevnt er det strukturen som vektlegges, og meningsinnholdet blir totalt fraværende. Blant annet er sosiale prosesser, politiske problemer og historiske fakta ikke avgjørende i en strukturalistisk analyse, i det hele tatt har menneskelige handlinger og følelser liten eller ingen betydning (Morris 1987, 288ff). Likevel er strukturalismen et nyttig bidrag i antropologien, som også tidligere med den durkheimske tradisjon har vært opptatt av struktur. Strukturalismens modell gir en måte å analysere kultur på, men som ikke nødvendigvis klarer å forklare alt.

Victor Turner var influert av Lévi-Strauss og refererer til ham i sine teorier, selv om han ikke var fullstendig enig i hans teser. Særlig i boka "The Ritual Process" (1969) er det mulig å se påvirkningen fra strukturalismen; selve undertittelen "Structure and Anti-Structure" antyder dette (Baal 1971, 213). Turner anvender spesielt generelle strukturer i sin diskusjon av ritualer, men snakker i tillegg om sosial funksjon, og videre inkorporerer han et meningsperspektiv i teoriene. Dette gjør at teorien hans er betydelig mer nyansert og danner et mer realistisk og komplekst bilde av et samfunn enn det Lévi-Strauss' teorier gjør.

Meningsperspektivet har ellers vært viktig i nær sagt alle humanistiske fag; så strukturalismen har på den måten vært et "sært" kapittel. Likevel representerer tilnærmingen et nytt område for antropologien, da den tidligere var mer opptatt av funksjonsaspektet enn av mening.

Tilnærmingen til mening legger vekt på at (1) samhandlingen mellom mennesker har en sosial dimensjon og (2) at mennesker er følelsesrike og har et behov for mening. Dette kan en også kalle et kulturelt eller hermeneutisk perspektiv, hvor symbolisme og mening står i sentrum.

Tilnærmingens største utfordring går ut på å fortolke elementene i en kultur.

Turner legger ettertrykkelig vekt på mening og fortolkning i sine analyser av ritualer. Viktig for hans metode er at ritualene må betraktes fra ulike vinkler, og at de også må ses i forhold til

---

<sup>10</sup> For en oversikt over totemismedebatten slik det utviklet seg, henviser jeg til Bradd Shores artikkel "Totem as Practically Reason: Revisiting the Rationality Debate" (1996)

helheten. Parallelt med sosial struktur forsøker han også å tolke mening, og ønsker å vise at rituelle symboler handler både om politikk (altså sosial struktur og legitimering) og om eksistensielle og følelsesmessige behov (Eriksen 2001, 221).

### **Performance-studier<sup>11</sup> og ritualenes ytre aspekt.**

Turner har alltid hatt detaljerte beskrivelser av ritualenes ytre trekk, men det var i ”The Anthropology of Performance”(1986) og ”From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play”(1982) at han direkte anvendte et performanceperspektiv. På 1970 – og 80-tallet dukker samarbeidet mellom performanceteoretiker Richard Schechner og Turner opp (Schechner 2002, 11f). Dette samarbeidet handlet først og fremst om å studere det ytre handlingsaspektet ved ritualer.

I forskning på performance (performance studies) er det atferd og handling som er selve studieobjektet. Men hva er performance egentlig, og hva vil det si å studere det? Performance, eller oppvisning og opptreden som det også kan kalles, inkluderer et bredt spekter av handling; alt fra ritualer, spill, underholdning, dans, teater, musikk med mer. Disse handlingene har alle en felles karakteristikk; de innordner tid og sted på en spesiell måte, og de gir en spesiell verdi til objekter innenfor handlingens tid og rom. Ofte involverer performance også ritualiserte gester og lyder. Det betyr at handlingene ikke er spontane og originale selv om det virker slik, de har som oftest en mal (er stiliserte) og har blitt utført og ytret tidligere. En teaterforestilling kan fungere som rammen for det som kalles performance (Schechner 2002, 45).

Performance må ses i lys av ulike aktører. Ervin Goffman definerer begrepet *performance* som ”aktiviteten til en aktør i en gitt kontekst som kan påvirke andre deltakende aktører” (Goffman 1959, 15). Goffman anvender nettopp teatermetaforen som rammen for studiet av performance; handlingene til en aktør blir en oppvisning hvor aktøren forsøker enten å skape et bilde av seg selv, eller å påvirke sine tilskuere.

Det er mange ulike målsetninger for de som studerer performance; enkelte ønsker for eksempel å arbeide teoretisk med en historisk analyse av ulike praksiser i et samfunn gjennom tidene.<sup>12</sup> Andre, som Goffman, ønsker ingen historisk vinkling, men vil heller se på detaljene på hvordan vi oppfører oss i dagliglivet. Richard Schechner og Victor Turners målsetning er å knytte

---

<sup>11</sup> Jeg bruker her den engelske termen, da begrepet ifølge Thomas Hylland Eriksen er uoversettelig til norsk (Eriksen 2002, 157).

<sup>12</sup> Diana Taylor i Schechner 2002, 7.

sammen antropologi og performanceperspektivet. Intensjonen er å studere kulturelle uttrykk i ulike samfunn og kulturer. Samarbeidet mellom Schechner og Turner har skapt et krysskulturelt perspektiv på oppvisning, et fenomen som ser ut til å være noe fundamentalt for mennesker, og som eksisterer i alle samfunn (Phelan 1998, 3ff).

Det Turner særlig er opptatt av er opplevelse som en viktig del av performance, enten det er snakk om sosiale drama som løser opp konflikter, ren teater, ritualer eller seremonier (Turner 1982, 12f). På mange måter bruker han performanceantropologien til å utvide sin tidligere teori om liminale symboler til å også omfatte komplekse samfunn; blant annet introduserer han i den forbindelse begrepet *liminoid*.<sup>13</sup>

Turner har vært inspirert av flere fagretninger, og det er spor av blant annet strukturfunksjonalisme, prosessorientering, strukturalisme og meningsperspektiv i hans teorier om rituelle symboler og ritualer. Flere av fagretningene har han vært med på å påvirke. Ved slutten av sin karriere interesserte han seg også mer for ritualenes ytre aspekt, og arbeidet for å knytte performance og antropologi sammen. Hans perspektiv har utviklet seg underveis, men interessen for ritualer forble vedvarende. Nedenfor vil jeg se nærmere på selve definisjonen av ritualer.

## Begrepet ritual

Mye av Turners studier handler om ritualer. For Turner er symboler og ritualer knyttet sammen; en ritualanalyse kan synliggjøre hva symboler gjør og hvordan de anvendes. Ofte er ritualer mer konkrete og derfor også lettere å gripe (mer håndterlige) enn symboler. I selve definisjonen av symboler som Turner gir, er det en klar sammenheng mellom symboler og ritualer:

Symboler er den minste enhet i et ritual som bevarer de spesifikke kvaliteter ved rituell atferd; det ultimate (ytterste, endelige, opprinnelige) element av spesifikk struktur i en rituell kontekst.  
(Turner 1967, 19)

Som vi skal se, springer Turners symbolteori ut fra hans analyse av ritualer. Han ser på ritualanalyse som en innfallsport til å nå en dypere forståelse av et samfunn og undersøker ritualer blant annet for å finne ut hva symboler gjør med folk og hvilke symboler som er sentrale og viktige i et samfunn.

---

<sup>13</sup> Mer om dette i kapittel 4.

Fordi ritualer står i sentrum av Turners symbolforståelse, er det på sin plass å se nærmere på hva et ritual er, eller i hvert fall gjøre begrepet mer håndterlig. I det følgende kommer jeg til å utdype ritualbegrepet. Jeg ønsker her å legge frem noen ulike definisjoner av ritual, og deretter gi en avgrensning av begrepet.

### **Avgrensning av ritualbegrepet**

Hva er ritualer? Det er enkelt å gi noen typiske eksempler på ritualer: bryllup og begravelse er ritualer som alle samfunn har, og svært ofte knyttes disse til religion. Likevel trenger ikke ritualer nødvendigvis å være religiøse; det finnes også dagliglivets ritualer som morgenritual (stå opp, sette på kaffen og gå i dusjen), ritualer som markerer ferdig utdanning (russefeiring, doktordisputaser). Et felles kjennetegn ved de overnevnte er at ritualene har med handling å gjøre, at de er noe som *utføres*.

Videre er gjentakelse og formalisme viktige kjennetegn. Ofte brukes ordet ritual i dagligspråket som en betegnelse for handlinger som er repetitive; handlinger som utføres igjen og igjen uten en tydelig årsak (Podemann Sørensen 1994, 27). Men utover dette noe negative aspektet, kan ritualer også synes å være noe helt fundamentalt for mennesker i et samfunn. På mange måter er ritualene en form for kommunikasjon og samhandling. Ritualer kan brukes formelt og offentlig til blant annet å uttrykke følelser, støtte eller undergrave status quo, markere en endring, eller å gjenoppta orden og balanse i samfunnet. Ritualer er derfor ikke bare noe man gjør, men det *gjør noe* i tillegg (Bowie 2000, 151).

Ritualbegrepet ser altså ut til å omfatte et svært vidt felt av handlinger, og i akademisk sammenheng er det nødvendig å avgrense begrepet for i det hele tatt å kunne anvende det i forskningen. Teorier kan anvende ritual både som en teoretisk konstruksjon og som universelle fenomener. Ifølge Turner er ritualer dramatiske handlinger, gjerne av religiøs karakter; og han definerer og begrenser ritualer til å gjelde dette:

Ved et ritual mener jeg foreskrevet, formell adferd anvendt ved anledninger som ikke befatter seg med teknologiske rutiner<sup>14</sup> og som bærer med seg referanser til trosforestillinger som involverer mystiske vesener eller krefter.

(Turner 1967, 20)<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Teknologisk vil her bety at handlingen gir (funksjonsmessig sett) et observerbart resultat, for eksempel vil det å hugge ned et tre være en teknologisk handling.

<sup>15</sup> Oversettelse ved sosialantropolog Signe Howell, presentert skriftlig i mellomfagskurset SOSANT2000.



Definisjonen til Turner kan kalles en snever definisjon av ritual, for han antyder at han ønsker å anvende ritualbegrepet kun i tilfeller som omhandler undersøkelser av religiøse ritualer. Et kritisk punkt å bemerke her er at Turner tar det for gitt at tro er et såpass sentralt element i religiøse ritualer at det ble inkludert i definisjonen.

Ritualbegrepet er for Turner først og fremst et analyseredskap, og han anvender det spesifikt til handlinger som har religiøse eller seremonielle preg. En litt videre definisjon på ritual finner vi hos Bobby Alexander, som vektlegger elementene performance og transformasjon:

*Ritual defined in the most general and basic terms is a performance, planned or improvised, that effects a transition from everyday life to an alternative context within which the everyday is transformed.*

(Alexander 1997, 139)

Alexander antyder i sin definisjon at alle ritualer, inkludert de religiøse, baserer seg på menneskenes hverdagsliv (Bowie 2000, 154). Ritualene er performance som endrer en virkelighet til en ny virkelighet. Dette forstås ikke nødvendigvis som noe religiøst. Et konkret eksempel som faller innunder Alexanders definisjon er bryllup: Ved bryllupsritualet endres statusen til paret fra ugift til gift. Et annet kan være markeringen for åpningen av for eksempel det nye universitetsbiblioteket i Oslo. Her markeres bygningen fra uferdig til ferdig. Alexander forsøker å definere ritualbegrepet som noe universelt som mennesker gjør for å markere en endring.

Til forskjell fra Turner og Alexander definerer blant andre Edmund Leach ritualer i en enda videre forstand; Leach mener at *alle* symbolske handlinger kan innlemmes i ritualbegrepet. Ritualer er hos Leach tydelig definert som noe grunnleggende og universelt hos mennesket; det kan omfatte alle former for kommunikasjon mellom mennesker og alle handlinger som ikke kun er tekniske. Leach hevder videre at ritualer er en form for overføring og oppbevaring av kunnskap, da spesielt i skriftløse samfunn (Lessa 1979, 229ff). Definisjonen til Leach inkluderer et bredt spekter av handlinger som mange vil oppfatte som grensetilfeller av det vi kan kalle ritualer, og dermed er vi tilbake til det vide og uthåndterlige utgangspunktet.

Det er ett problem å merke seg ved de overnevnte eksemplene på definisjon av ritualer. Generelt vil definisjonen av et begrep ofte være avhengig av dets anvendelse. I mange tilfeller vil valget av definisjon støtte opp under selve teorien den inngår i, og videre er datainnsamling fra felten alltid teoriavhengig. Catherine Bell mener at en nærmere undersøkelse av begrepsdefinisjoner kan avdekke eller avsløre teoriens mangler. Man kan kalle definisjoner selve grunnmuren i en teori.

Bell hevder at det er viktig å være klar over at definisjoner og klassifikasjoner (eller avgrensninger) av for eksempel ritualer, ikke er objektive. Begreper vil alltid tilpasse seg til teoriene hvor begrepet blir anvendt (Bell 1992, 14). Bell kritiserer her tendensen til at teoriene lett baserer seg på antagelser og forutsetninger slik at forskere påvirkes i felten til å kun se det som nettopp bekrefter deres antagelser. Begrepene kan lett bli forskerens ”kulturelle briller” (kanskje her mer passende å kalle det ”teoretiske briller”) han ser gjennom. Det er derfor viktig å også se på teoriene og beskrivelsene hvor de nevnte definisjonene av ritual opptre.

Bell påpeker at formelle ritualdefinisjoner slik som Turners aldri vil kunne være tilstrekkelige; definisjonen vil alltid enten ekskludere noe eller være for vid. Bell ser ikke på ritualer som en kategori, men som et aspekt ved handling. På denne måten er Bell en representant for en generasjon teoretikere som fokuserer på *ritualisering* fremfor ritualer. Bell og hennes generasjon teoretikere behandler ritualer som et *hvordan*, fremfor et *hva* (Salomonsen 1999, 288f).

Jeg har nå prøvd å belyse noen sider ved ritualer som kan være interessante for en senere kritisk gjennomgang. I denne oppgaven vil ritualbegrepet bli brukt slik Turner har definert det, av den enkle grunn at det faktisk er hans teorier som beskrives. Turner fokuserer i sine hovedverker først og fremst på symbolikken i ritualer ved religiøse sammenhenger, og dette kan ha vært årsaken til at han anvender en snever definisjon på ritual; en definisjon som begrenser seg spesifikt til religiøse ritualer. Jeg vil senere i oppgaven undersøke hvordan Turners ritualbegrep står i forhold til teoriene og feltarbeidene (kapittel 5). Hvilke mål setter han seg i en analyse av religiøse ritualer? Kan Turner kritiseres for at han har latt begrepene lede an til teorien?

Problemet med definisjon og anvendelse kan vi også oppdage i de ulike måtene Turner definerer symbol, og også dette vil bli tatt opp i kapittel 5. Etter forsøket på en avgrensning av ritualbegrepet, vil jeg nå gå over til introduksjonen av ndembufolket.

## Turners feltarbeid – en introduksjon av ndembuene

Turner startet, sammen med sin kone, feltarbeidet blant ndembuene i 1950. Feltforskningen ble gjennomført i to perioder, fra desember 1950 til februar 1952, og fra mai 1953 til juni 1954. På sett og vis ble oppholdet hos ndembuene avgjørende for Turner, og det pekte ut retningen for resten av hans karriere. Ritualer var en så viktig del av dagliglivet til ndembuene at Turner var nødt til å ta ritualutøvelsen deres på alvor for å kunne forstå deres kultur, og hans oppmerksomhet ble gradvis mer og mer rettet mot de ulike ritualutøvelsene. Store deler av

Turners teoretiske arbeider hviler på empiri hentet fra ndembuene, og eksempler og analyser underveis vil derfor også være hentet fra ndembuenes mangfoldige ritualer.

Ndembuene er et folk fra det sørlige Sentral-Afrika, nærmere bestemt nordvestre del av Zambia. I Mwinilunga-distriktet, hvor Turners feltarbeid fant sted, var det omtrent 17 000 innfødte, fordelt på små landsbyer med omtrent dusinet med hytter i hver landsby. Området til ndembuene dekker omtrent 11 000 kvadratkilometer med skog, og er vest for elven Lunga. På østsiden lever kosaene, og både ndembuene og kosaene kaller seg for Lunda. Begge folk hevder å ha kommet fra Nord-Lunda.

Ndembuene driver både jordbruk og jakt. Hovedsakelig dyrker ndembuene flere varianter av kassava. Ellers dyrkes det blant annet mais, bønner, søtpoteter og jams, tomater og løk i større eller mindre mengder. Rydning av skogen til jordbruk er mennenes arbeid, mens det først og fremst er kvinnene som dyrker jorden. Unntaket er kassavadyrking, hvor både menn og kvinner deltar.

Jakt er forbeholdt menn, og den foregår både kollektivt og individuelt. Det drives jakt på både store og små dyr. Blant de store regnes blant annet bøffel, gnu og antiloper, og i slik jakt anvendes som oftest skytevåpen. Ellers drives det jakt med bue eller feller. Turner gjør særlig oppmerksom på at jakten er en viktig del av ndembuenes sosiale system. Jakt med skytevåpen og storvilt er prestisjefullt, og jegerne er rangerte medlemmer av ulike kulturer blant mennene. Jaktens betydning er også sentral i konflikten mellom kjønnene; jakten er selve symbolet på maskulinitet og blir sett på som farlig for kvinner (Turner 1996[1957], 25ff). Dette viser seg for eksempel når en kvinne skal føde. Mannen må da fjerne alle jaktredskaper fra hennes hytte, ellers risikerer han å miste sine evner, og kvinnen risikerer å miste barnet eller død.

Både jordbruket og jakten har med andre ord symbolsk betydning, og elementer som knyttes til dette benyttes ofte som virkemidler i ritualene. Spesielt kjønnsmessig sett skaper slike elementer kontraster og fremhever ritualenes formål. Kassava, mais og andre jordbruksprodukter anvendes som tegn på kvinnelig fruktbarhet (Turner 1996[1957], 28). Jakten i seg selv er et manndomsrituale, og det finnes mange ulike typer av jaktritualer og kulturer for menn. Turners observasjoner viser at elementer i jordbruk og jakt brukes i ritualene blant annet for å skille mellom kjønnene, og å fremheve kjønnsmessige forskjeller.

## **Sosial organisasjon hos ndembuene**

Turner fant tidlig ut at det er to hovedprinsipper som styrer ndembuenes sosiale organisasjon: matrilinear avstamning og virilokalt (også kalt patrilokalt) ekteskap. Disse slektskapsprinsippene behandler han særlig nøye i "Schism and Continuity in an African Society". Jeg vil her ta opp noen problemstillinger han belyser i forbindelse med matrilinearitet og virilokalitet. Disse problemene kan være interessante i forholdet mellom kjønnene hos ndembuene, og dette er et viktig tema som bidrar til forståelsen av ndembusamfunnet og deres ritualer.

Matrilinearitet er et slektskapsprinsipp hvor slekten regnes gjennom morens avstammingslinje. Landsbyene består av medlemmer av samme matrilineje. Det er et sterkt maskulint ideal i Ndembu-samfunnet, og det er kun menn som kan være leder for en landsby. Ndembuene forklarer at de regner avstamning gjennom kvinner fordi det ikke alltid er sikkert hvem som er den virkelige faren. De er virilokale, det vil si, det er kvinnen som flytter inn til mannens familie når ekteskap inngås. Dette kan skape komplikasjoner, fordi kvinnen tilhører en annen matrilineje, og flytter dermed inn som en fremmed til en ny landsby. Videre vil hennes barn være av hennes avstamning, og ikke mannens primært. Det at kvinnen flytter ut av landsbyen ved ekteskap skaper derfor diskontinuitet med matrilinejen.

Grupperinger innen ndembusamfunnet er relativt ustabile og flyktige. Både individer, familier og hele landsbyer flytter på seg. Menn flytter ofte av eget valg, kvinner av årsaker som ekteskap, skilsmisse eller at ektemannen dør. Og familier flytter til andre slektninger. Landsbyene flytter også på seg, og kan i tillegg splittes eller bli fragmentert over tid.

Turner påstår likevel at de organisatoriske prinsippene til de overnevnte grupperinger grunnleggende sett er vedvarende; den strukturelle formen til en ndembulandsby forblir som den er, og vil gjelde som et ideal eller danne normen for hvordan en landsby skal se ut (Turner 1967, 4). Både matrilinearitet og virilokalitet påvirker denne strukturen. Det er avstamning som er avgjørende for boretthigheter og arv av både eiendom og eventuelle titler. Når en kvinne for eksempel har mistet sin ektemann, er det mannens søsken som bestemmer hvem som skal besitte eiendelene til den avdøde.

Virilokalt ekteskap kan skape problemer for spørsmålet om hvor man skal bo: En mann har rett til å bo i landsbyen hvor hans egen matrilineje står sterkt, men han kan også bo hos sin fars matrilineje, og dette hender ofte fordi moren også bor der. Far og sønn-forholdet er viktig hos

ndembuene, og det sterke båndet dem imellom viser seg blant annet i omskjæringsritualet og i jaktkulter. Menn forsøker derfor å beholde sine sønner i sin egen landsby så lenge som mulig. Dette ønsket om å beholde kone og barn hos seg kontradikteres med mannens rolle som bror og onkel.<sup>16</sup> Rollen som bror og onkel innebærer å forsøke å overtale barna til søsteren(e) til å flytte til hans egen landsby for å styrke sin matrilineje. Konsekvensen er generelt at skilsmissraten er svært høy i ndembusamfunnet (Turner 1968, 11f).

Så hva er den ideale strukturen til en landsby? Turner hevder det er et patrifikalt element i ndembusamfunnet, og at det maskuline idealet er at landsbyen består av menn med samme matrilineje, deres koner og sønner. Dette idealet vil ikke bli fullstendig realisert, fordi sønnene ikke hører med i samme matrilineje som deres fedre. Det er altså matrilineære bånd som er sterkest i en landsbystruktur hos ndembuene (Turner 1992, 15). Sønner av samme mor er av samme slekt og bor derfor helst i samme landsby.

### **Ulike former for ndemburitualer**

Store deler av Zambia har blitt sterkt påvirket av kontakt utenfra, og religiøse ideer og praksiser har forsvunnet eller er på vei til å dø ut på grunn av vestlig kontakt. Men i den nordvestre delen av Zambia har denne påvirkningen vært mindre synlig, skriver Turner. Hos ndembuene er religiøse ritualer fremdeles en viktig del av deres stammeliv.<sup>17</sup> Turner forteller videre at han ble overveldet over den skarpe kontrasten mellom ndembuenes enkle levesett og deres religiøse liv, som var et fargerikt og komplekst symbolunivers (Turner 1967, 2). Her kommer en kortfattet oversikt over ndembuenes ritualer, beskrivelsene er begrenset fordi flere eksempler vil bli redegjort grundigere ved senere anledninger.

Turner deler ritualene inn i to kategorier: de han kaller *life-crisis rituals* og *rituals of affliction*. Jeg har oversatt disse to kategoriene med henholdsvis livskriseritualer og helbredelsesritualer.

Livskriseritualer er seremonier som markerer overgangen mellom ulike faser i livet. Turner bruker også begrepet overgangsritualer om slike ritualer. Overganger mellom ulike sosiale statuser regnes også inn i denne kategorien. Eksempler på livsfaser er fødsel, pubertet og død. En kvinnes første nedkomst kan også innebære en overgang. Livskriseritualer markerer endringer

---

<sup>16</sup> Bror til sine søstre og onkel til deres barn.

<sup>17</sup> Jeg viser her til Lewellens kritikk av strukturfunksjonalismen, at antropologene hadde tendens til å interessere seg for lukkede, afrikanske samfunn, som i liten grad hadde blitt påvirket av vestlig kontakt. Turner ser her ut til å gå i den "fellen". Mer om dette kommer i kapittel 5.

som ikke bare berører den det gjelder, men resten av samfunnet også. Endringen gjelder ikke bare personen selv, men også hans/hennes forhold til alle andre medlemmer av samfunnet.

Begravelse er et rituale som spesielt illustrerer sistnevnte poeng. Ritualet viser ikke bare respekt for den avdøde; alle sosiale relasjoner som denne personen var en del av kan sies å være brutt, og sosiale bånd må omdefineres. Hvis avdøde er en gift mann, hva blir så enkens fremtid? Hvordan skal arv og gjeld fordeles? Gradvis må samfunnet tilpasse seg den nye situasjonen, uten den avdøde personen fungerende som ledd i samfunnet.

Et av ritualene Turner legger mest vekt på er initiasjon. Initiasjonsritualene til gutter og jenter er svært forskjellige. Gutter blir omskåret og ritualet foregår kollektivt, mens jenter ikke omskjæres og initieres alene. Både gutter og jenter atskilles fra samfunnet under ritualet; guttene ute i skogen og jentene i gresshytter. Guttene lærer stammens verdier, jaktteknikker og får seksualundervisning. Jentene på sin side blir forberedt til å tre inn i ekteskapet. En sammenligning mellom jenter og gutters initiasjonsriter kan tegne et bilde på hva ndembusamfunnet vektlegger hos de ulike kjønnene, og dette behandler Turner spesielt i forbindelse med overgangsritualene til ndembuene (Turner 1967; 1969a med flere)

Helbredelsesritualene involverer ofte de døde ånder (eller skygger). Disse åndene hevdes å påvirke blant annet jakt, sykdom og kvinners fruktbarhet. Ritualene er mangfoldige og har ulike mål; forbedre jaktferdigheter, kurere ulike former for sykdom, gjøre en ufruktbar kvinne fruktbar osv. Turner har detaljerte beskrivelser av både ndembuenes livskriseritualer og helbredelsesritualer.

### **To dominante symboler**

Det er to elementer i ndembusamfunnet som fungerer som det Turner kaller dominante symboler, det vil si at disse er nøkkelelementer som er sentrale i deres kultur. Et kjennetegn ved disse elementene er at de stadig dukker opp i ulike rituelle sammenhenger.

Det ene sterke symbolet for ndembuene er melketreet, *mudyi*. Dets spesielle karakter er den hvite ”melken” som treet avgir. Ndembuene selv anser melketreet som svært viktig for deres identitet. Blant annet sammenligner en av de innfødte betydningen av melketreet for ndembuene med det Union Jack betyr for briter (Turner 1967, 21f). Melketreet kan med andre ord sies å være ndembuenes ”flagg”. Treets symbolikk er flertydig, og er et godt empirisk eksempel som Turner ofte anvender for å illustrere sine teorier.

Det andre symbolet, som melketreet ofte settes opp mot, er et tre med rød gummi, som kalles *mukula*. Forholdet mellom *mudyi* og *mukula* spiller en viktig rolle i ndembuenes ritualer, og Turners beskrivelser av denne bruken kommer blant annet fram i hans essay om fargesymbolikk hos ndembuene. I denne teorien aner man en klar strukturalistisk innflytelse, hvor to sentrale symboler brukes som opposisjon til hverandre i ritualene.





## Kapittel 2: Metode og innfallsvinkler

### Turners avgrensning av felt

En av antropologiens store oppgaver er å undersøke de ulike variasjonene av menneskenes sosiale liv (Barth 1965, 51). Men for å ta fatt på denne oppgaven, som i utgangspunktet virker uhåndterlig, må antropologen begrense virkeligheten og trekke ut et isolert felt som han/hun ønsker å studere. Max Gluckman hevder innledende i ”Closed Systems and Open Minds” (1964) at det er nødvendig for antropologen å begrense seg og velge ut et slikt felt:

...any social scientist has to confine what he studies within certain limits: he cannot include the whole of complex reality. This limitation is vital if his study is to be manageable.  
(Gluckman 1964, 17)

Feltet som begrenses ser Gluckman på som et lukket system med innbyrdes relasjoner. Avgrensningen gjelder både tid, rom og ulike aspekter ved fenomener. Turners avgrensning gjaldt i første omgang ndembuenes samfunn, men beveget seg gradvis til feltet som omhandler ritualer og symboler hos ndembuene. Han har siden vist en vedvarende interesse for dette feltet, og teoriene og antagelsene rundt dette temaet forsøker også å si noe som gjelder generelt for ritualene i et samfunn.

Jeg vil nå ta opp noen temaer som Turner problematiserer i forbindelse med metoden for å utforske dette feltet, nærmere bestemt om fortolkningen av symboler og symbolske handlinger. Jeg ønsker å finne ut av hva han mener er ideelt feltarbeid og hvordan det bør utføres. Med metode forstår jeg her altså hovedsakelig som den måten feltforskning utføres på, eller hvordan man skal studere et samfunn eller et fenomen et samfunn. Hvilken metode er best anvendbar når man studerer religion, ritualer, symboler? Det problematiske handler spesielt om symbolenes flertydighet, som ellers også er et hovedanliggende i Turners symbolteori. Det viser seg her at spørsmålet om metode og symbolteorien på mange måter henger sammen.

Antropologens posisjon er for Turner et kritisk punkt; hvem er det som kan gi en gyldig fortolkning av symboler og ritualer, hvilke tolkninger er relevante, og hva er antropologens rolle? Hva er så antropologens egne begrensninger? Disse spørsmålene skaper utgangspunktet for en refleksjon over antropologen som fagperson og som kulturfortolker. Hvilke argumenter kan antropologen gi som vil styrke hans egen fortolkning av samfunnet han studerer?

Problemstillingene kan virke generelle, og faktisk er de noen av de mest sentrale grunnlagsspørsmålene i antropologi og religionshistorie. På et vis handler spørsmålene ovenfor om å anvende et utenfra- eller innenfraperspektiv. Uten å røpe for mye, vil jeg allerede nå slå fast at Turner forfekter et utenfraperspektiv, og er særlig opptatt av antropologens posisjon. Når det er sagt, må jeg også få påpeke både at han er nøye med å inkludere de innfødtes syn, og at begrepet utenfraperspektiv her bør nyanseres. Under overskriftene ”Problemet med fortolkning og antropologens ståsted” og ”Antropologiens begrensninger og dens oppgave” vil jeg belyse de antropologiske kjernesporsmålne som Turner tar opp i ”Symbols in Ndembu Ritual”(1957)<sup>18</sup>.

## Problemet med fortolkning og antropologens ståsted

I artikkelen ”Symbols in Ndembu Ritual” fremhever Turner et skille mellom beskrivelse av og analyse/tolkning av symboler i ritualer. Metodisk er det viktig å operere med et skille mellom disse begrepene, skriver han. Deskriptive trekk ved symbolene er som oftest uproblematiske, men ofte fremkommer det flere forskjellige tolkninger av symboler. Det finnes ulike nivåer av tolkninger blant de innfødte, og utover dette finnes det ulike perspektiver utenfra (med det tenker jeg på innfallsvinkler fra psykologi, økonomi, biologi etc). Hvilke tolkninger av symbolene er så relevante i en antropologisk analyse? I artikkelen presenterer Turner en tilnærming til studier av symbolbruken i ritualer, og han understreker at det er viktig å få med flere oppfatninger, som også til en viss grad kan være motstridende. I en ritualanalyse bør man, ifølge Turner, ha med

1. Beskrivelse av ritualets form og observerbare trekk
2. Tolkninger av ritualet gitt av representanter for kulturen:
  - i) fra rituelle spesialister
  - ii) fra lekfolk
3. Tolkninger av ritualet gitt av antropologen som ser ritualet i kontekst.

(Turner 1967, 20)

De symbolene som anvendes i ritualene bør ikke analyseres alene, men studeres i relasjon til andre begivenheter, skriver Turner. Det han vektlegger her er den sosiale prosessen, hvor symbolenes rolle også inngår.

---

<sup>18</sup> ”Symbols in Ndembu Ritual” er en artikkel og ført opp som første kapittel i ”The Forest of Symbols” (Turner 1967) og er for øvrig også kapittel 2 i ”Closed Systems, Open Minds. The Limits of Naïvety” (red. Gluckman 1964)

Ut fra det tredelte skjemaet kan vi se at Turner anvender en metode som omfatter tre ulike kilder til informasjon om ritualet. Ved observasjon kan han beskrive de deskriptive trekkene til ritualet. Ved intervjuer og samtaler med informanter kan han samle inn de innfødtes tolkninger. Og ikke minst kan han trekke sine egne konklusjoner, basert på blant annet direkte observasjon, datainnsamling og egen deltagelse, og slik gi en kritisk vurdering/tolkning ut fra Turners eget ståsted utenfra.

Det kan ofte være uoverensstemmelse mellom ulike tolkninger av rituelle symboler, spesielt da kanskje mellom informantenes forklaringer og antropologens analyser. Og videre hersker det ulike oppfatninger om hvilke forståelser av ritualet som er mest gyldig. Et av antropologens etiske problemer her er hans maktposisjon som gjør han i stand til å bestemme hvilke tolkninger som inkluderes eller ikke. Innad i fagmiljøet har det dukket opp en diskusjon i forbindelse med forholdet mellom antropolog og informanter. Her blir selve den antropologiske analysen utenfra kritisert; når de innfødte ikke forstår eller ser den tolkningen antropologen har gitt, vil da denne tolkningen være betydningsfull eller relevant?

### **Tolkning av ritual innenfra**

Monica Wilson og S. F. Nadel er blant dem som synes å diskreditere antropologens tolkning slik den er fremstilt av Turner. Wilson ønsker å gi de innfødtes forklaringer av ritualet forrang, og forkaster det hun kaller for symbolsk gjetning fra etnografenes side. Nadel hevder noe lignende, og skriver:

...uncomprehended symbols have no part in social enquiry; their social effectiveness lies in their capacity to indicate, and if they indicate nothing to the actors, they are, from our point of view, irrelevant, and indeed no longer symbols (whatever their significance for the psychologist or psychoanalyst).

(Nadel 1954, 108)

Et slikt standpunkt bygger på at kun de innfødtes tolkninger er gyldige, og her betegner jeg dette for en emisk tolkning, altså en tolkning innenfra (, på de innfødtes premisser). Et slikt perspektiv er ikke helt fritt for komplikasjoner. Et grunnleggende problem er selvfølgelig spørsmålet om hvordan antropologen skal kunne formidle de innfødtes ståsted når personen selv kommer utenfra. Mange vil hevde at det er umulig å kunne fullstendig sette seg inn i et autentisk ståsted innenfra. Men det er heller ingen konsensus over hvilke individer innenfor en kultur som forstår sine ritualer best. Når ritualene ses i sammenheng med hele kulturen, vil ulike grupper og individer innenfor ha forskjellige interesser og dermed forskjellige oppfatninger og opplevelser

av ritualene. Tolkningen av rituelle symboler farges av deres ståsted. Arenaen, altså den settingen hvor ritualet utføres, kan ses i lys av et maktperspektiv, hvor ulike grupper eller individer ønsker å påvirke hverandre. En tolkning gitt av en representant i en kultur vil med andre ord være sterkt preget av personens posisjon i den spesifikke kulturen.

Ser vi på en ritualutøvelse isolert, er det heller ikke gitt hvilket perspektiv det bør ses ifra. Dette kan illustreres med debatten mellom Clifford Geertz og Bruce Kapferer. Geertz ønsker å studere balinesisk kultur ved å se nærmere på balinesisk hanekamp, et fenomen som har rituelle ansatser. Geertz mener at en fortolkning og analyse av hanekampen kan si oss noe om det balinesiske samfunnet generelt (Geertz 1973, 417) og ønsker å bruke hanekamp som en "tekst" til å gripe følelsene til de som er involvert. Hanekampen involverer status, sosiale relasjoner og penger. Geertz skiller mellom dype spill (*deep play*) og grunne spill (*shallow play*) om hanekampene; de dype spillene er de mer alvorlige kampene hvor prestisje og ære står på spill<sup>19</sup>, mens grunne spill er små kamper hvor man først og fremst spiller om penger (Geertz 1973, 449ff).

Når det gjelder forståelse av ritualet, mener Geertz det er mest naturlig å studere dype spill; den som er mest intenst involvert er den som virkelig forstår alle de symbolske nyansene i et slikt ritual. Man bør derfor forsøke å gripe tak i stemningene og opplevelsene til de som er sentralt involvert dersom man ønsker å tolke det (Eriksen 2001, 219). Men vil personen som er dypest involvert i ritualet virkelig ha den rette forståelsen av det? Bruce Kapferer studerer på sin side et singalesisk demonutdrivelsesrituale og kommer frem til motsatt svar. Kapferer er opptatt av alle som er involvert i dette sterkt emosjonelle ritualet, og mener at det er først og fremst de som er tilskuere til ritualet som kan oppfatte hva som foregår (Kapferer 1984, 204). Kapferer er med andre ord spesielt interessert i hvor refleksive aktørene selv er under et rituale. Verken den personen eksorsismen blir utøvet på eller demonutdriveren er i stand til å reflektere over ritualet, påstår han. Årsaken til dette er at disse personene er altfor mentalt fordypet i ritualet og dermed ute av stand til å forstå det. Tvert imot er det de som er vitne og tilskuere til ritualet, altså individene i utkanten, som klarer å gi en fullverdig fortolkning (Kapferer 1984, 187). Kapferer mener også at det er viktig å studere grunne spill, der deltakerne virkelig kan få en forståelse av deres eget ritual, fordi emosjonene i grunne spill ikke vil ta fullstendig overhånd. Ifølge Kapferer er tilskuere/outsidere og deltakere av grunne spill de mest skikkede til å reflektere; de ser selve

---

<sup>19</sup> Det er også her hanekampen har særlig ritualistiske trekk, med spesielle kulturelle koder og rituelle symboler.

ritualet litt på avstand og har kanskje selv vært dypt involvert i det tidligere, og er derfor dem som forstår ritualet best.

Konklusjonen er at et perspektiv innenfra også antar ulike dimensjoner, og det er faglig uenighet i hvor tyngden for tolkning innad skal ligge. Tolkninger gitt av ulike individer og grupper i en kultur er mangfoldige og sjelden samkjørte; både individers posisjoner i samfunnet og deres erfaring og opplevelse i selve ritualutøvelsen spiller en rolle for utfallet av en emisk tolkning.

### **Turner og antropologens fugleperspektiv**

Turner ønsker å inkludere antropologens egne tolkninger, og mener at Wilson og Nadel ikke bare anvender et problematisk perspektiv, men at de også legger føringer som er sterkt begrensende på dem selv. En kritikk Turner gir, er at Wilson og Nadel blander begrepene *symbol* og *tegn*. Tegnet er entydig og konvensjonelt, mens symbolet er mangetydig og betydningen av det endrer seg stadig. Dette er årsaken til at tolkninger av innfødte ikke er entydige. En av egenskapene ved symboler er nettopp det at de er ambivalente, og at deres mening er vanskelig å gripe. Et stort feilgrep av Wilson og Nadel blir at de ser på rituelle symboler som om de skulle være tegn (Turner 1967, 26).

Det Turner vil få frem her er at også antropologens tolkninger er helt nødvendige i en ritualanalyse, og han ønsker å inkludere helhetsperspektivet. En antropolog er ikke farget av sine interesser, han kan se mer enn informantene (som alle er posisjonerte) og har oversikten over de ulike posisjonene i samfunnet. Ndembuene selv vil for eksempel ikke gi en tilfredstillende tolkning sett fra et faglig ståsted (Turner 1967, 33). Med denne oversikten over helheten, kan antropologen ifølge Turner avdekke eventuelle interessemotsetninger mellom individer og grupper.

[The anthropologist] has no particular bias and can observe the real interconnections and conflict between groups and persons, in so far as these receive ritual representation. What is meaningless for an actor playing a specific role may well be highly significant for an observer and analyst of the total system.

(Turner 1967, 27)

Ved å anvende et kritisk blikk på det som blir sagt mot det som faktisk kan observeres i helhet, kan antropologen ifølge Turner avdekke symbolenes dypere mening (Kuper 1999, 51f). Et blikk utenfra og inn er derfor nødvendig både for å kunne forklare ritualet i kontekst, og for å finne motsetninger og konflikter i samfunnets sosiale organisasjon.

Et eksempel som illustrerer helhetsvurderingen som antropologen kan gi, er Turners analyse av en ndembukvinnes pubertetsrituale. Analysen avdekker motsetninger mellom de innfødtes tolkninger og antropologens forståelse av melketre-symbolet<sup>20</sup>:

...we are told [by the informants] that the milk-tree represents the close tie between mother and daughter. Yet the milk-tree separates a daughter from her mother. We are also told that the milk-tree stands for the unity of Ndembu society. Yet we find that in practice it separates women from men, and some categories and groups of woman from others.

(Turner 1967, 25)

Det er en forskjell mellom ndembuernes ideologi og det som kan tolkes ut fra ritualet i praksis slik antropologen ser det. Selv om ndembuene selv ikke ser at deres tolkning av melketreet er motsetningsfull i forhold til sammenhengen symbolet faktisk opptrer i, så vil disse resultatene likevel være interessante fordi motsetningene viser seg når man ser på systemet i helhet. Turner argumenterer for at det tydeligvis er opposisjoner mellom ulike grupper når en ser melketresymbolet i bruk i ritualene. Turner mener videre at det er symbolets flertydighet som gjør det mulig å knytte sammen ulike grupper i samfunnet.

Adam Kuper kritiserer Turner for at hans syn på antropologens posisjon er romantisert og overvurdert. Et problem Turner må svare for er at analyser som antropologer gjennomfører av samme situasjon ikke nødvendigvis stemmer overens med hverandre (Kuper 1999, 52). Kuper peker på at antropologen tross alt er et menneske og vil selv være posisjonert; hans egne forutsetninger ligger alltid til grunn for hans vurderinger og overveielser. Et objektivt perspektiv slik det er fremstilt av Turner er derfor i praksis umulig å oppnå; observatøren selv vil alltid være situert (Flood 1999, 146ff).

Gestaltpsykologien kan i dette tilfellet også vise til en svakhet i Turners argumentasjon. Den hevder at vi observerer verden i form av helheter, eller *gestalter*. Antropologens observasjoner og tolkning av samfunnet kan oppfattes som en *gestalt*. Men selve helhetsobservasjonen kan variere etter hvordan observatøren oppfatter ting; det er ikke alltid en *entydig* helhet som gripes, iblant kan vi registrere ulike *gestalter*. Ikke minst vil ulike individer kunne ha ulike helhetsoppfatninger. Turner ser ikke ut til å være opptatt av dette problemet.

Kritikken fremlagt av Kuper har en klar parallell til problemet med mangfoldet av *gestalter*; Kuper viser til at antropologer ikke er en homogen masse, men at alle har sine individuelle trekk

---

<sup>20</sup> Mer utdypende analyse av melketreet i neste kapittel.

som kan ha innvirkning på helhetsoppfatningen. Gestaltpsykologien viser videre at dersom helheten ikke er entydig (noe den sjelden er når en ser på hele samfunn), er det også en viss sjanse for at den kan oppfattes på flere måter, også av et enkeltindivid. Turner problematiserer i liten grad antropologens dømmekraft, og er muligens farget av en overdreven tro på objektivitet i faget.

Et poeng som styrker Turners tilnærming er at det antropologiske utenfra-perspektivet ikke er det eneste han har med i en analyse. Turner er også opptatt av å ha de innfødtes tolkninger med i betraktningen. På dette punktet er Turner delvis enig med Kapferer, som vi så ovenfor var opptatt av de ulike aktørenes synsvinkler under en ritualutøvelse. Slik vi har sett, ønsker Turner også flere stemmer enn antropologens i en ritualanalyse. Kapferer ønsker å gi stemme til de som beveger seg litt i utkanten av ritualsettingen. Turner kommer videre med en ny dimensjon når han som nevnt gjør oppmerksom på nivåer av tolkninger innenfor en kultur; skillet mellom tolkninger gitt av lekmenn og spesialister. Turner hevder at lekmenn særlig gir enkle og esoteriske meninger, mens de rituelle spesialistene vil gi esoteriske, men mer utarbeidede forklaringer (Turner 1967, 45).

Turner vil altså ha med både tolkninger innenfra og utenfra i en ritualanalyse. Det er flere implikasjoner når en skal fortolke rituelle symboler, og Turner har tatt opp to vanskelige problemstillinger i dette feltet. Jeg har nå diskutert en av disse: Det som angår valget og gyldigheten av ulike synsvinkler, og særlig er antropologens egen rolle omdiskutert. Det andre problemet Turner tar opp, handler om antropologiens begrensninger. Problemet med fortolkning handler ikke bare om hvilke synsvinkler som er relevante i en tolkning, men også om hvilke utenfraperspektiver som anvendes og hvor grundig en slik tolkning skal være.

## Antropologiens begrensninger og dens oppgave

Vi kan nå bevege oss tilbake til det Gluckman har sagt om avgrensning og isolering av et felt. Antropologen kan analysere et slikt felt på en nyansert måte ved å ha med mange fortolkninger og beskrivelser fra ulike innfallsvinkler, hvilket ble problematisert ovenfor. Men et problem for antropologen er at dersom han anvender et spesifikt perspektiv, så har han som oftest ikke faglig kompetanse innenfor det fagfeltet. Med slike perspektiver mener jeg for eksempel psykologiske perspektiver. Gluckman betrakter dette som at antropologen er "naiv" i sine antagelser når han beveger seg ut i et slikt område (Gluckman 1964, 17ff). For Turners vedkommende er et av

problemene her at han ikke er psykolog, og da i hvert fall ikke ndembupsykolog. Hans argumenter for de underliggende psykologiske elementene i ndembuenes symboler og oppførsel blir såkalte naive antagelser. Gluckmans poeng er at det alltid vil finnes spesialister, fagpersoner eller til og med kompetente innfødte som kan tolke enten mer korrekt, eller mer nyansert de dataene som finnes. Disse fagpersonene opererer med hver sin spesialkompetanse og kan anvende dette for å studere ett og samme fenomen. Disse vil alltid kunne kritisere hverandre for at motparten er sneversynt; psykologen vil for eksempel anklage formalister<sup>21</sup> for enkle og banale påstander om individers motivasjon. En sosialantropolog vil anklage psykologer for å ikke ta sosiale strukturer og kulturelle kompleksiteter i betraktning.

La meg her presentere et mer konkret eksempel. Ulike perspektiver kan anvendes på studiet av melketresymbolikken i ndembuenes pubertetsrituale. En dybdepsykolog vil først og fremst undersøke de ubevisste driftene som kan tolkes ut fra melketresymbolet. En formalist vil være mer politisk og økonomisk rettet, og fokusere på individvalg og på maktforholdene mellom ulike grupper som er involvert. Videre vil han kanskje være interessert i hvordan dette manifesterer seg i ritualutøvelsen. Ulike retninger innenfor academia kommer med andre ord frem til forskjellige konklusjoner av analysen av ndembuenes ritual, og hver retning vil være opptatt av sitt eget ståsted. Antropologen er ikke uten videre spesialist på noen av de enkelte felter det her er snakk om, men en av hans unike egenskaper er muligens det at han kan innarbeide flere perspektiver i forskningen. Konsekvensen av dette blir at han stadig beveger seg i grenselandet for hans faglige kompetanse.

### **Turner og dybdepsykologi**

Det Turner reflekterer over i sin artikkel, er spørsmålet om hvor langt en antropologisk tolkning skal strekke seg. Sagt på en annen måte: hvor profesjonell skal antropologen være i det spesialområdet han studerer i? Turners intensjon er å studere meningene de rituelle symbolene har, og han er derfor spesielt opptatt av den dybdepsykologiske analysen. Hvor langt strekker så antropologens kompetanse på dette feltet? spør han seg (Turner 1967, 32ff). Kan antropologen gi tolkninger som bygger på det underbevisste hos ndembuene?

---

<sup>21</sup> Formalister innen antropologien er spesielt interessert i økonomi som et aspekt ved handling, og er opptatt av begreper som grensenytte og prisme mekanismer. Noen antropologer i den formalistiske leiren kan for eksempel være Fredrik Barth og Raymond Firth. (Et klassisk eksempel fra Barth er "Analysen av kultur i komplekse samfunn" fra boken "Manifestasjon og prosess"(1994))



Turner trekker i denne sammenhengen frem psykoanalytikerne Theodore Reik, Ernest Jones og Bruno Bettelheim som analyserer rituelle symboler i primitive og antikke samfunn. Disse psykoanalytikerne undersøker de underbevisste meningene i rituelle symboler, og ser på strukturen til de rituelle handlingene. Ved å analysere denne strukturen ønsker dybdepsykologene å avdekke underliggende emosjoner som for eksempel antydninger til underkastelse eller opprør.

Psykoanalytikerne har en tendens til å bortforklare de innfødtes egne tolkninger av symbolene. Ifølge Reik, Jones og Bettelheim, er de innfødtes tolkninger (slik som nevrotikerens forklaringer) bare forsøk på å forklare og rettferdiggjøre sine handlinger (Turner 1967, 34). Dette står i rake motsetning til den innfallsvinkelen Wilson og Nadel bruker, hvor de innfødtes tolkninger nettopp er de eneste gyldige. Wilson og Nadel vil bare godta de bevisste og verbaliserte forklaringene informantene deres gav.

Turner stiller seg kritisk til psykoanalytikerne fordi de ikke ser at ritualene faktisk kan ha et konkret og bevisst formål. Innfallsvinkelen deres ekskluderer totalt de som studeres, og ofte dannes det et negativt bilde av ritualene. Det ubevisste settes opp som hovedargumentet for motivasjonen til de rituelle handlingene, og dette mener Turner er reduksjonistisk.

Ritualutøvelsen er et mye mer komplekst fenomen som involverer flere faktorer (Gluckman 1964, 214).

En ytterligere kritikk av deres analyser er at dybdepsykologene ofte anvender vestlige fagbegreper (for eksempel ødipuskomplekset) på de enkle samfunnene de studerer. Kan psykoanalyse i det hele tatt anvendes i andre kulturer enn den/de vestlige? Turner ser ut til å tilbakevise mye av dybdepsykologiens resultater om ritualanalyse i småskala-samfunn. Og i artikkelen "Symbols in Ndembu Ritual" (1964) forsøker Turner også å komme med moteksempler til noen av dybdepsykologenes teorier.<sup>22</sup>

Det finnes ulike psykoanalytiske tolkninger av ritual, og derfor uenigheter innad i det psykologiske perspektivet. For eksempel avviker Bettelheims interpretasjon sterkt fra ortodoks freudianisme. I boken "Symbolic Wounds" (1954) undersøker Bettelheim initiasjonritualer for unge menn, men legger ikke vekt på far og sønn-forholdet. I stedet tolker han elementene i ritualene som manifestasjonen av en ubevisst misunnelse menn har på kvinner og deres evne til å føde barn (Bettelheim 1954, 105ff). Og Turner spør så: når psykoanalytikerne seg imellom er

---

<sup>22</sup> Se Turner 1967, 34f.

uenige, hvordan kan så antropologen, som ikke har hatt noen systematisk trening i dybdepsykologi, dømme hvilke forklaringer som er riktige?

Hans svar ser ut til å være at han mener at en psykologisk innfallsvinkel er viktig i studiet av rituelle symboler, men samtidig må dens gyldighet begrenses. Dybdepsykologien alene blir en altfor ensidig og snever analyse, og andre faktorer bør derfor inkluderes i en ritualanalyse; blant annet da ritualenes sosiale trekk. Han foreslår et skille mellom rituelle symboler og individuelle psykiske symboler (*psychic symbols*), og at dybdepsykologien bør holde seg til det sistnevnte. De rituelle symbolene har med andre ord flere egenskaper ved seg enn kun å gjenspeile de indre drifter (Turner 1967, 37). Gluckman krediterer Turner for å inkorporere helt selvfølgelige og nødvendige fakta som for eksempel menneskenes følelser, deres resonneringsevne og at de faktisk kan velge om de vil følge eller la være å følge regler (Gluckman 1964, 171).

### **Turners forslag**

Turner slår fast at ikke bare psykoanalytikernes innfallsvinkel er ensidig og snever, men Wilson og Nadels emiske innfallsvinkel er like ensrettet. Han mener at Wilson og Nadels modeller fører til et statisk bilde av samfunnet, og videre forblir også konflikter som er uuttalte skjult. Han presiserer at symbolenes essensielle natur er at de er dynamiske faktorer som utløser sosiale handlinger, og de må derfor ikke fremstilles i sitt vesen som statiske.

Videre hevder han at antropologiens oppgave ikke består av å undersøke de innfødtes ubeviste følelser og begjær.

For him [the anthropologist], it is enough that the symbol should evoke emotion. He is interested in the fact that emotion is evoked and not in the specific qualities of its constituents.  
(Turner 1967, 36)

Han konkluderer med at det ikke er interessant med en dyp psykologisk analyse av psyken til individer innen en kultur. Symbolbruk er ytre trekk og manifestasjoner av det indre, og studiet av ritualer er derfor et felt for sosialantropologen, ikke psykologen. Det som er viktig for antropologen, er det faktum at ritualene vekker sterke følelser hos de som er involvert, mindre viktig er hvorfor eller hva som vekker disse følelsene (Turner 1967, 36).

Turner mener med dette at antropologen er berettiget til å gjøre naive antagelser, og kan selv velge å undersøke om perspektiver fra andre vitenskaper er relevant eller ikke. Dette gir to konklusjoner til hans metode. For det første hevder han at antropologen har et mer nyansert

perspektiv enn psykoanalytikere, som i hans mening er reduksjonistiske overfor kulturen de studerer. Med andre ord finner Turner psykoanalytikerens ekspertise til dels for snever og endimensjonal. For det andre går Turner mot Wilson og Nadels perspektiv når han påstår at helhetsperspektivet som antropologen bringer inn gir et viktig og meningsfullt bidrag til studiet av en spesifikk kultur. Tolkningen av rituelle symboler kan bli enda mer omfattende når den distanserte antropologen ser samfunnet utenfra og fremlegger sine egne analyser (Firth 1973, 170f). Turner mener dermed at selv om antropologen beveger seg på grensen av sin kompetanse, vil hans konklusjoner være gyldige, og til dels også mer nyanserte enn de som bruker et ensrettet perspektiv (Turner 1967, 46). Hans vei er en middelvei mellom to ytterpoler; på den ene siden står dybdepsykologien representert hvor de underliggende elementene utforskes, på den andre står de antropologer som beskriver kulturen på de innfødtes premisser men som nekter seg selv retten til å fortolke.

Hvordan skal symboler så ifølge Turner analyseres? Hans ideal er først og fremst å gå kontekstuelet til verks; han ser på ritualet kun som en fase, slik at også feltet rundt må tas i betraktning i en analyse. Han ønsker først å undersøke hvilke omstendigheter som fører til en ritualutøvelse. Deretter må symbolene undersøkes i selve ritualets kontekst. I denne delen skal informantenes betraktninger inkluderes. Antropologen må så observere de innfødtes holdning overfor symbolene og til sist gi en vurdering ut fra helhetsperspektivet. Turner mener at ritualet består av et system med meninger, og at dybden i meningssystemet nås når dette metodiske grepet anvendes (Turner 1967, 45f).

Men uansett vil en analyse av symboler aldri bli fullstendig, sier Turner (Turner 1967, 46). Selve innsamlingen av data og analysen er en evig kumulerende prosess, og en systematisering og fremstilling av et felt vil alltid innebære en forenkling av virkeligheten. Det er likevel tydelig at Turner gir seg selv, altså antropologen, og hans oversikt over helheten, en såpass opphøyet posisjon at man lett kan høre protesterende røster nedenfra.



## Kapittel 3: Om rituelle symboler

Jeg har til nå antydnet en del problemer ved symboltolkning av ritualer, og fremstilt Turners standpunkt i det hele. Noen problemer knyttet til Turners perspektiv og metode vil jeg senere komme tilbake til (kapittel 5), men som vi her skal se, så er hans metode nært forbundet med resten av teorien. I dette kapittelet vil jeg konsentrere meg mer direkte om Turners symbolteori, og se på hans teoretiske beskrivelser av rituelle symboler. Målet her er å se nærmere på innholdet i ritualene; altså de rituelle symbolene. Kapittelet vil åpne med en nærmere konkretisering av symbolbegrepet, for så å gå over til Turners forståelse av symboler og tegn. Mye av teorien om symboler og ritualer finner vi i ”The Forest of Symbols”. I boken tar Turner opp tre temaer som spesifikt omhandler rituelle symboler, som jeg ønsker å presentere. Temaene, som er sterkt knyttet opp til ndembuenes ritualer, er henholdsvis (1) symbolets egenskaper, (2) dominante symboler, og (3) fargesymbolikk.

### Begrepene symboler og tegn

#### Det vide symbolbegrepet

Anvendelse av symboler er en allmennmenneskelig prosess. Mange vil hevde at det er symbolbruken som skiller mennesker fra dyrene. Mennesker er kulturelle vesener, og vi tenker og uttrykker våre tanker og følelser ved hjelp av symboler. Kulturen er i seg selv en symbolkonstruksjon (Mach 1993, 22). Men hva menes her med begrepet symbol? Jeg har tidligere forklart at symbol ganske enkelt er en ting som representerer noe annet, en *metafor*. Sett på denne måten kan symbolbruk på et vis omfatte alt det mennesker står for.

Symbolene er først og fremst en komponent som inneholder informasjon, hvor relasjonen mellom symbolet og det symbolet står for er kulturelt konstruert. Ofte vil relasjonen mellom selve objektet og det det representerer, være en relasjon mellom det konkrete, partikulære (selve gjenstanden), og det abstrakte, generelle (det gjenstanden representerer). Det finnes utallige eksempler på slike symboler; en kongekrone er det fysiske og konkrete som kan representere det mer abstrakte begrepet monarkiet. Et annet eksempel er at melketreet står for hele ndembuenes samfunn.

Også i enkelte fagdisipliner har symbolbegrepet favnet såpass vidt som det her er beskrevet; symboler består ikke bare av gjenstander eller objekter, men kan også omfatte gester, atferd,

kunstuttrykk og alt det som gir mening for mennesker. Ernst Cassirer er en filosof som bruker begrepet i slike vide termer. For ham er symboler selve grunnlaget som muliggjør kommunikasjon.

Det er ikke bare symbolene i seg selv som er interessante, men også forestillingene og assosiasjonene som symbolene skaper for menneskene som møter dem. Symbolene formidler og gir mening for mennesker, og utgjør derfor det nødvendige grunnlaget for samhandling og å danne sosiale relasjoner. Språket vårt kan sies å være et av de viktigste områdene hvor vi anvender symboler, mens skrift og tegn/håndsignaler er andre eksempler på symboler vi bruker for å kommunisere med hverandre. I tillegg har symboler et stort assosiasjonsområde, hvor kun individers forestillingsevne setter grenser. Ifølge Cassirer er vår evne til å danne symbolske forestillinger premisset for å forstå hvordan språk, historie, myter, religion og vitenskap fungerer (Firth 1989, 57).

### **Symboler og tegn i antropologien**

Cassirers symbolforståelse peker på det som er unikt for mennesker, nemlig at vi er symbolvesener. Men som et analytisk redskap er begrepet mindre presist, og samfunnsforskere ønsker som oftest å spesifisere symbolbegrepet. Teoretikere kan anvende Cassirers symbolforståelse i en taksonomi, og plassere hans brede utgangspunkt øverst i et hierarki, og deretter ordne underkategorier nedenfor.<sup>23</sup> Vi kan blant annet bruke klasser av fenomener som allegori, bilde/ikon, metafor, tekst/skrift, emblem, indeks, signal, kode, tegn, eller symbol.

I sosialantropologien har særlig en distinksjon mellom symbol og tegn vært nyttig. Dette skillet peker spesielt på hva et objekt representerer, altså dets referanse eller *signifikata*. Tegnet er en fast størrelse og har som regel en entydig referanse, hvorimot symboler har et ubestemt og fritt assosiasjonsområde. Tegnets fremste funksjon er kommunikasjon (Mach 1993, 23); vi har forstått tegnet idet vi forstår hva slags objekt eller situasjon det henviser til (Firth 1989, 64f ). Et eksempel er et hvitt flagg som tegn på overgivelse. Et symbol er betydelig mer komplekst; det er mangetydig, og kan referere til noe konvensjonelt bestemt samtidig som det også skaper forestillinger eller ideer hos observatøren. Symbolene vekker en serie assosiasjoner hos den som møter det, og er ofte sterkt følelsesladet. Tolkning av symboler er som regel en mye mer

---

<sup>23</sup> Det finnes utallige tekster om klassifisering av symboler i humaniora, og begrepene som introduseres defineres forskjellig. En variant gitt av Charles Morris (Morris 1945/ Firth 1989, 65) bruker for eksempel begrepet *tegn* (framfor symbol) som det overordnede, og han klassifiserer videre *symbol* og *signal* under denne kategorien.

komplisert affære enn tegntolkning, og mange antropologer vil hevde at kun en delvis representasjon av de mulige tolkninger er mulig (Firth 1989, 75).

Også Turner er opptatt av dette skillet mellom tegn og symboler, og her deler han Carl G. Jungs syn. Jungs inndeling minner mye om det som allerede er nevnt ovenfor om tegn og symboler; han ser på tegnet som en analogi eller forkortelse (*abbreviation*) for et kjent faktum, mens symbolet er et uttrykk som anses som den beste mulige måten å uttrykke noe relativt ukjent; noe ukjent som likevel kan erkjennes som eksisterende (Jung 1949, 601). Tegn kan nesten bestandig innlemmes i et relativt lukket system, hvor betydningen er fastlagt, mens symbol ofte inntreffer i semantisk åpne systemer (Turner 1975, 154f).

Simply stated, we master the world through signs, ourselves by symbols.

(Turner 1975, 159)

Symbol og tegn ser ut til å være en svært betydningsfull distinksjon som er essensielt for det teoretiske perspektivet Turner anvender; faktisk så er hans analysemodell et resultat av dette skillet. Han anklager de emiske tolkningene til Wilson og Nadel for å behandle rituelle symboler som tegn, og mener at tilnærmingen deres dermed mangler det som han anser som noen av de viktigste trekkene ved slike symboler; nemlig at de er flertydige og ambivalente (Turner 1967, 26). I motsetning til de emiske tolkningene fokuserer Turners perspektiv på antropologens rolle og baserer mye på fortolkning utenfra; observasjonen av helheten vil avdekke de underliggende (og ofte emosjonelle) forestillinger som de innfødte ikke selv er bevisste på. Denne påstanden springer ut av distinksjonen symbol/tegn i antropologien.

Skillet mellom tegn og symbol har vært et viktig redskap for Turner for å forsvare sitt perspektiv, men i sine teoretiske artikler innsnevrer han ofte bruken av symboler til å kun gjelde rituelle symboler. Han ser på rituelle symboler som den minste enheten i et ritual (Turner 1967, 19). Det er nevnt tidligere at Turners definisjon av ritual anses som en forholdsvis snever definisjon, som stort sett henviser til religiøse handlinger. Hans begrepsmessige apparat i analysene er dermed begrenset til de spesifikke områdene han behandler, i dette tilfellet de flertydige elementene i ritualer. Turner avgrenser med andre ord ikke bare Cassirers omfattende syn på symboler, men også sitt eget syn på distinksjonen symbol/tegn når han analyserer ritualer. Likevel mener jeg at hans redegjørelse for symbolets egenskaper innen en rituell kontekst også vil gjelde for et større område enn avgrensningen han selv har gitt.

## Hermeneutikken i rituelle symboler

### Symbolets mening

I ”The Forest of Symbols” undersøker Turner det som er karakteristisk for symbolets natur, nemlig dets flertydighet. Han presenterer tre nivåer av mening et symbol kan ha. Når man snakker om et symbols mening, kan vi skille mellom

1. Eksegetisk mening
2. Operasjonell mening
3. Posisjonell mening

(Turner 1967, 50)

Vi kan observere at denne symbolmodellen til en viss grad sammenfaller med hans forslag til en ritualanalytisk metode som ble presentert i kapittel 2. Forskjellen beror først og fremst på om fokuset rettes mot perspektiver på rituale, som er mer generelt, eller mot symbolets flertydighet, som i Turners tilfelle er mer situasjonsrettet. I ritualanalysemodellen forholder han seg altså til samfunnet som helhet, mens her viser han til selve ritualene og symbolene sett ut ifra disse.

Med eksegetisk mening i modellen ovenfor mener Turner de innfødtes egne tolkninger. Denne dimensjonen består av hele korpuset av forklaringer som er hentet av antropologen fra informantene i en spesifikk kultur. I den ritualanalytiske modellen har Turner fokusert på skillet mellom lekmenn og spesialister, og her legger han til nødvendigheten av også å se de ulike tolkningene i lys av status, kjønn, alder og så videre. (Turner 1969b, 11). En informant med høy status kan for eksempel ha politiske interesser som virker inn på hans/hennes forklaringer og beskrivelser av ritualer. Turners poeng er trolig å understreke at informantene er posisjonerte. Det er mange forklaringer på ett enkelt fenomen i en kultur; og det finnes forskjellige offisielle og individuelle holdninger hvor mye avhenger av individenes posisjon i samfunnet.

Den operasjonelle meningen et symbol har sammenfaller delvis med ritualets deskriptive trekk, men også antropologens egne tolkninger er viktige her. Her observeres hvilke symboler i et ritual som anvendes og hva deltakerne faktisk gjør med symbolene. Det kan være store motsetninger mellom det informantene sier og det de faktisk gjør. Melketresymbolikken i ei ndembujentes pubertetsrituale (*Nkang'a*) viser denne motsetningen. I ritualet blir novisen først pakket inn i et pledd og plassert ved foten av melketreet. Symbolets viktigste kjennetegn, som ndembuene selv



er oppmerksomme på, er den hvite gummien som renner ut når barken på treet skjæres. Dette assosieres med brystmelk og kvinnelighet. Kvinnelighet knyttes til matrilinearitet, som danner kjernen i ndembuenes sosiale organisasjon. Ndembuene egne tolkninger av treet vektlegger de fysiske aspektene til melketreet og knytter det opp mot deres ideologiske kjerne, som er matrilinejen (Turner 1967, 20f). Det som faktisk observeres i ritualene avdekker en annen symbolsk tolkning. Slik vi så i forrige kapittel, var det en tydelig motsetning i ritualet der de eksegetiske tolkningene ikke samsvarte med selve utførelsen av ritualet.

Ndembuene selv peker på det idylliske båndet mellom mor og datter i ritualet. Det som kunne observeres i ritualutførelsen var derimot at melketreet faktisk isolerer jenta fra både moren og resten av samfunnet. Isolasjonen antyder at dette båndet oppfattes som foreløpig brutt, noe som stemmer dårlig med at ritualet viser til de idylliske sidene ved morogdatterrelasjonen. Turner spør videre hvordan melketreet kan symbolisere ndembuenes samhold når ritualene skiller så skarpt mellom kategorier av grupper, som for eksempel kjønnene (Turner 1967, 22). Når det er skarpe skiller mellom jenter og gutters initiasjon, hvordan kan da dette oppfattes som samholdet til alle ndembuer? Symbolets operasjonelle mening er her en essensiell del av analysen; den finner nyanser og kan avdekke motsetninger mellom det informantene sier og det de faktisk gjør.

For Turner er den operasjonelle meningen følelsene deltakerne eventuelt viser i ritualutførelsen spesielt interessant; enten de er aggressive, triste, bespottende, gledesberusede og så videre (Turner 1969b, 12). Disse observasjonene er nødvendige for å blant annet vise at symbolets natur er å være mangetydig. Antropologens analyser er nødvendige for å gripe symbolets operasjonelle mening, fordi han kan spesielt se hvordan symbolene brukes i praksis, og kan på en relativt nøytral måte beskrive de affektive sidene ved det. Dette er en presisering i forhold til punkt tre i den ritualanalytiske modellen. Det fremheves her at antropologen ser det de innfødte ikke kan, mens i ritualanalysen legges det vekt på at antropologen har en oversikt over både ritualet selv og samfunnet som helhet.

Den posisjonelle meningen til et symbol gripes ved å se på dets forhold til andre symboler i en spesifikk kontekst. Her er det symbolets betydning ervervet fra systemets helhet som undersøkes. I et gitt rituale er symbolet ofte mer entydig rettet mot det spesifikke ritualets formål, og dets mening i denne konteksten er da den posisjonelle. *Mukula*, treet med rød gummi, har både mannlige og kvinnelige aspekter. Det kvinnelige aspektet ved treet kan henvise til blodsbandet i matrilinejen eller til det mer fysiske – menstruelt blod. Det mannlige aspektet knyttes til blod i

forbindelse med jakt og dyrekjøtt, elementer som symboliserer manndom. *Mukula* anvendes i guttenes initiasjonsrituale, *mukanda*. Guttene blir omskåret under melketreet, men plasseres på *mukula* blødende. Melketreet og *mukula* fungerer som opposisjoner til hverandre i dette ritualet; opposisjonen mellom det kvinnelige og det mannlige. Den posisjonelle meningen til *mukula* er i dette spesifikke ritualet maskulinitet, og ritualet symboliserer at guttene fjernes fra deres avhengighet til sine mødre, og blir uavhengige som menn (Turner 1967, 51f). Den posisjonelle meningen opererer altså innenfor ritualet og ser på symbolets mening innenfor den rituelle konteksten. Denne meningen kan gripes både av informanter og antropolog, fordi tolkningen av symbolet som regel vil gå i retning av ritualets formål, som ofte er kjent fra før.

I den ritualanalytiske modellen har Turner en tendens til å favorisere de tolkninger som er gitt av antropologen, mens han her er mer nøytral, og beskriver alle tre meninger. I praksis vier Turner i tillegg en god del plass til både konkrete beskrivelser og informantenes egne tolkninger i sine monografier, og en kan derav undre seg over hvorfor han fremhever antropologens perspektiv som mer spesielt.

Turner ser ut til å finne mange fordeler med en generell tredelt analysemodell. Beskrivelsene av et fenomen blir rikere om man benytter seg av flere perspektiver. Innledningsvis i boken "From Ritual to Theatre" (1982) ser Turner tilbake og betrakter sine teorier. Her sammenligner han sine modeller med semiotikkens. Den semiotiske analysemodellen beskriver tre hermeneutiske grener forankret i språket:

1. *Den syntaktiske mening*, som refererer til en setnings oppbygning isolert sett. Konkret handler den om setningsstruktur, grammatikk.
2. *Den semantiske mening* peker på setningens faktiske betydning eller referanse.
3. *Den pragmatiske mening* skaper en forbindelse mellom setningen og personen som ytrer den. Pragmatisk mening er fortolkningen av setningen i en reell kontekst.

Denne modellen er interessant blant annet fordi den har klare likheter med både ritualmodellen (kapittel 2) og symbolmodellen (ovenfor). Sammenligner vi Turners tre punkter i symbolmodellen kan syntaktisk mening likne det han kaller symbolets posisjonelle mening. Videre kan semantisk tolkning overføres til symbolets eksegetiske mening, og pragmatisk tolkning blir det samme som den operasjonelle meningen (Turner 1982, 20f). Det ser ut til at Turner her reflekterer over sin teori, og utvider gyldigheten av sine modeller. Symbolteorien

kartlegginger symbolenes ulike meningsnivåer, mens semiotikken analyserer ulike tolkningsmuligheter til setninger og ord. Disse modellene sammenfaller i høy grad fordi begge bygger på fortolkning eller hermeneutikk. Analysemodellene av ritualer og symboler har et generelt trekk som likner perspektiver innen semiotikken.

### **Symbolets egenskaper**

Turner har i flere artikler<sup>24</sup> særlig behandlet karakteristiske trekk ved rituelle symboler.

Innsamlingen av informasjon om symbolene bringer ham til å klassifisere ulike egenskaper ved slike symboler. Ifølge Turner har rituelle symboler tre spesielle egenskaper: de (1) kondenserer, (2) bringer sammen ulike signifikata (symbolets referanser) og (3) skaper en polarisering av mening (Turner 1967, 28).

Kondensering er den enkleste egenskapen til et symbol, hevder Turner. Mange forestillinger, gjenstander og handlinger (signifikata) er representert i en enkel formasjon, symbolet. Det røde *mukula*-treet som står sentralt i *Mukanda*, unge gutters initiasjonsrituale, gir assosiasjoner både til abstrakte forestillinger og til mer konkrete elementer av det maskuline i ndembuenes samfunn; styrke, jakt, våpen og blod (Turner 1967, 151ff; 213). Turner skriver i den forbindelse også hvordan rituelle symboler brukes som nøkkel til kunnskapsoverføring. I *Mukanda* lærer guttene til å ta ansvar ved for eksempel å introdusere jakt som en del av deres rituale. I skriftløse samfunn bidrar ritualer til å formidle kulturens mange temaer. Dypt forankret i ndembuenes kultur er forestillingen om det mannlige og det kvinnelige, og dette uttrykkes i ritualene ved bruk av de sentrale symbolene i deres samfunn. Et symbol er flertydig og kan uttrykke mange temaer, og er på den måten økonomisk fordelaktig (Turner 1973, 185).

Videre bringer symbolet sammen disse signifikata; de får alle en forbindelse med hverandre gjennom symbolet (Turner 1967, 28). Turner viser til ulempen med at symbolene knytter sammen temaer som er ulike eller til og med motsetningsfulle. Kunnskapsoverføringen er økonomisk kondensert men klarheten i den mangler. Symbolet kan dermed virke meningsløst eller uforståelig fordi den viser til så mange temaer. Men Turner skriver at symbolene ikke må ses i et vakuum, i en gitt kulturell kontekst vil man i høyere grad gripe en forståelse av dem (Turner 1973, 186).

---

<sup>24</sup> Blant annet Turner 1967; 1969a; 1969b; 1972; 1975.

Mer problematisk blir det når ulike tolkninger eller referanser strider mot hverandre, og det oppstår uklarhet om gyldigheten til de ulike signifikata. Denne implikasjonen involverer også antropologens posisjon, og slik det kom frem av kapittel 2, var det nødvendig for Turner å stadfeste antropologens betraktninger av symbolet som en gyldig tolkning.

Disse to egenskapene, kondensering og å forbinde ulike signifikata, fører til den tredje og viktigste i Turners analysemodell; at symbolet skaper en polarisering av mening. Det vil si at symbolet har to poler; Turner kaller disse ideologisk og sensorisk (eller orektisk) pol. Symbolet viser til signifikata som på den ene siden peker mot en moralsk og sosial orden (den ideologiske pol), samtidig som det på den andre siden viser til naturlige og fysiologiske fenomener og prosesser (den sensoriske pol). Melketreet kan på den normative siden stå for matriliearitet mens den sensoriske viser til det fysiologiske aspektet brystmelk og amming. Den sensoriske pol har ofte en forbindelse knyttet til symbolets ytre trekk, og i dette tilfellet med melketreet er det treets hvite gummi som assosieres med brystmelk. Polariseringen gjør at normer og verdier som er viktige for deltakerne knyttes sammen med emosjonelle stimuli i symbolet, og det vekker dype og vedvarende følelser for individet som møter det (Turner 1967, 54).

Turner viser til symbolets spesielle egenskaper når han forsvarer antropologens innsikt. Den ideologiske pol svarer til etiske normer og idealer i samfunnet – et felt Turner kaller det kulturelle feltet (Deflem 1991). Med belegg fra ndembuene hevder han at eksegetiske tolkninger av symboler svært ofte henviser til det ideologiske, altså til verdier og idealer i samfunnet. Når informantene selv tolker melketresymbolet i jentas pubertetsrituale, understreker de harmoniserende og positive aspekter ved symbolet. Informantene viser blant annet til idealet for en mor å være en beskytter som lærer og oppfostrer barnet sitt.

Men ofte oppfatter Turner at symbolene i ritualene brukes til å illustrere og understreke sosiale relasjoner, at informantene selv stort sett ikke er klar over dette. Ved jentas initiasjon uttrykkes det konfliktfulle forholdet mellom jenta og gruppen av alle voksne kvinner ved at stedet hvor melketreet er symboliserer "the place of death". Jenta er med andre ord fullstendig atskilt, både fra sin mor og fra alle kvinnene (og barna). Hun må gjennomføre ritualet før hun kan inkluderes i gruppen av voksne kvinner. Denne sosiale relasjonen i ritualet kan kaller Turner for det sosiale feltet, og ifølge han ser ndembuene ut til å være mest opptatt av det kulturelle feltet fremfor det sosiale (Deflem 1991). Antropologens tolkninger gjør det mulig å avdekke slike motsetninger mellom det som blir sagt og det som faktisk blir gjort; mellom ideologi og sosial virkelighet

(blant annet spenningen mellom grupperinger i samfunnet), derfor er det viktig med et helhetlig perspektiv (antropologens observasjoner), hvor både informanternes forklaringer og antropologisk analyse er inkludert. Dette helhetsperspektivet gjør det mulig å finne motsetningsfulle forhold i ritualer som informantene selv ikke ser, og å beskrive det dynamiske spillet som oppstår når motsetninger samles i symbolet.

De ulike oppfatninger av ritualer kommer tydeligere frem når vi ser på symbolets natur. Melketreet har både et ideologisk aspekt, som blant annet er matrilinejen, og et fysisk aspekt, nemlig brystmelk. Symbolene gjør det mulig å knytte sammen ideologi og emosjoner, og iblant kan symbolikken være motsetningsfull. Motsetninger mellom tolkningene av et ritual er en konsekvens av symbolets ulike meninger og dets egenskaper; symbolene er flertydelige men ofte *utydelige* (eller ubestemte). Turners redegjørelse for symbolets spesielle egenskaper synes å støtte opp under hans metodiske ideal. Utfordringen består i å beskrive og å fortolke de ulike meningskontekstene som samles i symbolet. Turner ønsket først og fremst med de teoretiske modellene å forklare symbolenes dypt problematiske natur, og på dette området har han gitt en ny dimensjon i studiet av ritualer og et dypere og mer nyansert bilde av hva religiøse symboler har å si for mennesker.

## Nøkkelsymboler og dominante symboler

Nedenfor har jeg foretatt en komparasjon mellom Turner og Ortner. Jeg ønsker her å understreke at en analyse av symboler kan divergere fra Turners modeller. Ortners symbolteori er et av alternativene til en tilnærming som også kan vise seg fruktbar. Samtidig vil jeg fremheve dybden i Turners teori, og sammenligningen illustrerer disse to teoretikers ulike tilnærminger til symboltolkning.

Sherry B. Ortner skisserer i sin artikkel "On Key Symbols" (1973) systematisk hvordan antropologer kan identifisere det hun kaller nøkkelsymbolene i et samfunn. Nøkkelsymbolene, eller det Ortner mener Turner har valgt å kalle *dominante symboler*, er de elementene i en kultur som oppfattes av de innfødte som svært viktige. Dominante symboler ser Turner på som rituelle symboler som er så sentrale i kulturen at de stadig dukker opp i ulike ritualutøvelser. Turner anser det som opplagt å kunne gjenkjenne sentrale symboler i et samfunn, og vier derfor mer oppmerksomhet mot tolkning og bruk av slike symboler heller enn identifisering av disse.

Men både Ortner og Turner utbroderer spesielle trekk ved nøkkelsymboler eller dominante symboler. Det kan derfor være interessant å se på hvilke egenskaper Ortner tillegger symbolene, til forskjell fra Turner. En sammenligning her kan være nyttig for å undersøke sider ved Turners teori. Sammenfaller Turners dominante symboler virkelig med nøkkelsymbolene som Ortner beskriver?

### **Ortner**

Ortner kaller sine studieobjekter for nøkkelsymboler, fordi disse opererer som ”nøkler” til å forstå samfunnet. Hun nevner to metodologiske tilnærminger for å identifisere disse sentrale symbolene:

1. Å undersøke samfunnets underliggende elementer, for eksempel kognitive distinksjoner og verdiorienteringer; for siden å se etter figurer eller bilder i samfunnet som uttrykker dette.<sup>25</sup>
2. Å observere et objekt som har kulturell interesse, for så å analysere dets mening.  
(Ortner 1973, 93)

Hun plasserer nøkkelsymbolene langs et kontinuum med to motstående poler; summerende versus elaborerende. Summerende symboler, skriver hun, er symboler som oppsummerer på en emosjonelt kraftig og udiffereinsierte måte, hva systemet som et hele betyr for deltakerne i en kultur. Slike symboler syntetiserer komplekse erfaringer, eksempler er et kors, et flagg, tjuringaen. Deltakerne innenfor et samfunn vil føle at symbolet uttrykker og representerer hva samfunnssystemet betyr for dem (Ortner 1973, 94).

De elaborerende symbolene er analytiske, de fungerer instrumentelt for å ordne komplekse ideer og følelser. Slike symboler er som oftest ikke hellige, hevder Ortner. Videre kan elaborerende symboler inndeles i *rotmetaforer* og *nøkkelscenarier*. Rotmetaforene gjør det mulig å utarbeide et begrepsapparat basert på disse. Ortners klassiske eksempel er kvegets rolle hos dinkaene. Dinkaene anvender kyr som utgangspunkt for begrepsdannelse og erfaringer. Blant annet er deres erkjennelse av farger, lys og så videre basert på kyrnes fargenyanser (Ortner 1973, 95).

Ortners nøkkelscenarier er nøkkelsymboler som er ansett som kulturelt verdifulle og fungerer som rettesnor for veien til anerkjennelse og suksess i samfunnet. Den typiske amerikanske drømmen, hvor fattiggutten som har tro på det amerikanske systemet og seg selv blir rik og

---

<sup>25</sup> Eksempelen Ortner gir er David Schneiders analyse av amerikansk slektskap, hvor de underliggende elementene er natur og lov.

mektig ved å jobbe hardt, er et slikt nøkkelscenario; myten formulerer både Amerikas oppfatning av suksess, og hvordan man oppnår det (Ortner 1973, 95). Ortner skriver videre at nøkkelscenarier ofte også inkluderer visse ritualer, slik som for eksempel potlatchen.<sup>26</sup>

## **Turner**

Helt grunnleggende beskriver Turner strukturelle trekk ved ritualer ved å dele det opp i basiselementer som han kaller symboler (eller mer spesifikt; rituelle symboler). Han hevder at de rituelle symbolene svært ofte har en kjerne bestående av et eller flere symboler som han kaller dominant(e). Et dominant symbol karakteriseres som ekstremt flertydig, og det har en sentral posisjon ikke bare i ett enkelt ritual, men dukker opp i en stor del av ritualene i et gitt samfunn (Turner 1973, 186). Meningen til slike symboler er relativt konsistent gjennom hele symbolsystemet til kulturen som studeres; symbolene er i høy grad autonome i forhold til ritualenes formål (Turner 1979, 145). Melketreet er det hovedeksempelet på et dominerende symbol som Turner stadig vender tilbake til. Melketreet som dominant symbol dukker opp ofte i ulike rituelle kontekster innenfor ndembukulturen, blant annet i forskjellige typer av helbredelsesritualer for kvinner/mødre og initiasjonsritualene (for både jenter og gutter). Meningen til et dominerende symbol har generelt tre referanser: Deltakerne møter (1) en manifest mening, som er bevisst, (2) en latent mening, som kan gripes ved refleksjon, og (3) en skjult mening, som er fullstendig ubevisst (Turner 1968, 81).

De mindre viktige symbolene som omgir de dominante symbolene i et rituale kaller han *dependent*, avhengige, symboler. Disse rituelle symbolene er mer eller mindre entydige og kan betraktes som tegn, og deres funksjon er kun å "fylle opp" og skape kontinuitet i selve ritualutførelsen (Turner 1972, 187). Eksempler på slike symboler er visse underordnede rituelle handlinger som enkelte gester og ytringer.

I et gitt rituale vil som regel fokuset være rettet mot kun en eller noen få av det dominante symbolets referanser. Dette oppnås ved at de objekter, aktiviteter og gester som omgir det dominante symbolet understreker en spesiell betydning av det (Turner 1972, 187). Årsaken til at det dominante symbolets fulle semantiske betydning innsnevres, er at hvert rituale har sin egen teleologi, det vil si, en spesiell intensjon. Her kaller Turner symbolene for instrumentelle, fordi de er redskaper som brukes til et spesifikt formål. Instrumentelle symboler må studeres i kontekst av

---

<sup>26</sup> Et rituale blant nordamerikanske indianere (mest kjent blant disse er kwakuitlindianerne) hvor rivaliserende gaveutbytte blant høvdingar står sentralt.

hele systemet,<sup>27</sup> skriver han. Med dette mener han at symbolene kun kan forstås når man ser sammenhengen de opptrer i (Turner 1979, 146).<sup>28</sup> Instrumentelle symboler gir, slik jeg har forstått det, et symbols posisjonelle mening.

### **En analyse**

Beskrivelsene av nøkkelsymbolene i Ortners artikkel stemmer nokså godt overens med Turners dominante symboler. Slik jeg har forstått Turner, har særlig de summerende symbolene i Ortners modell de samme egenskapene som de dominerende symbolene til Turner. De innfødte ser på slike symboler som svært viktig, og reagerer følelsesmessig sterkt ovenfor dem. Symbolet dukker også opp i mange sammenhenger og fungerer som verdiorientering for deltakerne. Begge teoretikere påpeker i dette tilfellet de overnevnte aspektene til symbolene og deres kondenserende egenskap.

Rotmetaforene til Ortner er først og fremst verktøy for erkjennelse, og dermed er de også en del av grunnlaget for kommunikasjon. Det er visse likhetstrekk mellom rotmetaforer og dominante symboler, men Ortner går her lenger enn Turner i å karakterisere symbolene som viktige for begrepsdannelse; hennes rotmetaforer har evne til å gjennomsyre kulturen og måten å uttrykke seg på. Turner er litt mindre rigid på dette området, og hevder at de dominante symbolene nok kan vekke underbevisste assosiasjoner og også fungere som grunnlag for tankeeksperimenter, men de er ikke selve kilden til forståelsen av verden.

Nøkkelscenariene Ortner viser til, er hovedsakelig myter eller ritualer, og disse blir ofte rettet mot en spesiell kontekst. I eksempelet med Amerikas suksessmyte kan fokuset rettes mot individet og dets muligheter i livet. I en slik kontekst blir ikke myten mangetydig. På samme måte kan dominante symboler anvendes i spesifikke kontekster og bli rettet mot en entydig mening og fungere som instrumentelle symboler i et rituale. Nøkkelscenariene fungerer som et forbilde eller

---

<sup>27</sup> "Hele systemet" kan lett misforstås med at Turner her mener hele kulturen, men han refererer i dette tilfellet til ritualet.

<sup>28</sup> Et instrumentelt symbol forstås kun innenfor et gitt rituale, og ofte viser det seg at dette er de manifeste betydningene av symbolet; alle deltakerne i en ritualutøvelse er bevisste på ritualets formål, og det instrumentelle symbolets referanse gripes derfor enkelt. I ei jentes initiasjonsrituale er formålet å gjøre jenta om til kvinne, nærmere bestemt en fruktbar kvinne. Melketreets karakteristikk viser til kvinnens brystmelk og understreker derfor fruktbarhet. Den latente meningen derimot, er ikke forklart ut ifra det gitte ritualet alene; her forstås symbolet fordi subjektet stadig møter dette i ulike sammenhenger. Melketreet symboliserer ofte i ulike kontekster aspekter ved matrilinearitet og kvinnelighet. Symbolet viser også til ndembusamfunnet som helhet og til positive moralske verdier.



norm i samfunnet, og dette stemmer godt overens med den ideologiske polen som Turner legger i symbolene.

Ortner og Turner deler mange felles momenter når de beskriver særegne trekk ved de sentrale elementene i en kultur. Ortner ønsker å se på hvordan en kultur anvender sentrale symboler for å utvikle verdensbilde/erkjennelse, verdier og holdninger. Turner ønsker å se på hvordan dominante symboler dukker opp i ritualene og er mer opptatt av den sosiale siden ved det. I sin argumentasjon for metode i kapittel 2 ser vi imidlertid at Turner har mange utsagn som sammenfaller med Ortner; begge viser til det underbevisste og til symbolet som verktøy for å frembringe følelse og forståelse av verden.

Ortner legger i sin artikkel vekt på at egenskapene ved nøkkelsymboler i ulike kulturer ikke er likeverdige, men at de heller bør plasseres langs et kontinuum (Ortner 1973, 94). Slik sett tilfører hennes teori en liten detalj som Turners mer rigide modell mangler. Hans beskrivelse av ulike aspekter ved dominante symboler er på sin side både rikere beskrevet og mer konkret. Systematisk har han en inndeling som er mer naturlig enn hennes. Med andre ord kommer nyansene av et symbol tydeligere frem hos Turner.

Videre er det tydelig at Ortners modell gir en litt annen fremstilling av symboler enn Turners. Formålet med hennes artikkel er å finne en metode for å spesifikt identifisere nøkkelsymboler. Turners teori ønsker å argumentere for hans eget syn på symbolenes betydning og hans metode for å analysere ritualer. De har med andre ord ulike intensjoner for sine teorier. Dette grunnleggende skillet mellom dem kan også beskrives ved å se på de metodologiske tilnærmelsene som Ortner har nevnt. Her kan vi se at Ortner kan være en representant for den første tilnærmingen. Det vil si, at hun undersøker samfunnets underliggende elementer og forsøker å finne elementer/symboler som uttrykker dette. Hun studerer med andre ord et samfunn i sin helhet, og retter mye oppmerksomhet mot visse elementer som hun mener uttrykker kulturen deres tydeligst. Turners utgangspunkt er noe annerledes – han er i utgangspunktet opptatt av forståelse, og mener måten å oppnå dette, er å studere ritualer. Hans metodologiske tilnærming går ut på at ritualer *har* kulturell interesse, og derfor er en analyse av dette nødvendig.

Sammenligningen mellom Turners og Ortners teori illustrerer hvordan to ulike teoretiske modeller likevel fanger opp mye av det samme. Begge teoriene går på det generelle og forutsetter at alle kulturer har visse fellestrekk, det vil si at komparasjon er mulig. Videre er begge opptatt av

de psykologiske elementene som spiller inn hos menneskene som møter symbolet. Det er mye som både Turner og Ortner har utelatt, blant annet betydningen av tradisjon og historie som dybde og drivkrefter til den emosjonelle motivasjonen.<sup>29</sup> Men selv om begge skisserer trekk ved samme fenomen, ser vi at modellene skiller seg fra hverandre på visse områder.

Sammenligningen mellom Turner og Ortner er en måte å vise at deres modeller kan være strukturelt forskjellige selv om mye av innholdet peker på sider ved samme fenomen.

Avslutningsvis i dette kapitlet vil jeg snakke om fargenes betydning i ritualene. Fargesymbolikk er et tema Turner tar opp i "Color Classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification". Turner tar i artikkelen utgangspunkt i hvordan ndembuene bruker farger symbolsk i sine ritualer. Fargesymbolikk er et tema som hos Turner har tydelige strukturalistiske trekk, samtidig som det også henger sammen med hans teori om ritualer og symboler generelt.

## Fargesymbolikk

For ndembuene er fargebruk en viktig måte å dramatisere ritualet på, og dette har Turner sett nærmere på i sin artikkel. Her ønsker Turner å se på hvilken rolle fargene spiller og hvordan de anvendes. Han starter med å undersøke symbolikken i ndembuenes ritualer og finner opposisjonelle elementer som han videre utbroderer. Selv skriver han at han blant annet bygger på Durkheim og Mauss' "Primitive Classification" (1963), og vil undersøke ulike generelle teorier om fargesymbolikk og sammenligne hans egne feltdata med disse.

Da Turner studerte sosiale konflikter og konfliktløsninger hos ndembuene, var hans utgangspunkt å anta at det var en opposisjon mellom kjønnene som sikrer symbolrepresentasjonene (Turner 1967, 59f). Undersøkelsene han foretok avdekket ikke bare en slik dualisme, men han kom frem til at det ikke bare fantes en kjønnsmessig kontrast, men flere andre opposisjoner. Disse opposisjonene omfattes av et videre tredelt klassifikasjonssystem med fargene rød, hvit og svart som basiselementer. Rødt, hvit og svart er representert i symbolske objekter som ndembuene bruker i sine ritualer. Fargene er primærfargene (grunnfargene) som ndembuene bruker, og de bruker ellers enten metaforiske termer eller relaterer navnet på andre farger til de tre primærfargene (Turner 1967, 60). Ndembuene frembringer fargene hovedsakelig ved hjelp av rød og hvit leire og sort kull. I tillegg finnes fargene naturlig i enkelte gjenstander, og da viser jeg spesielt til melketreet (hvit gummi) og *mukula* (rød gummi).

---

<sup>29</sup> Mer om både komparasjon og mangelen på den historiske dimensjonen i kapittel 6.

I artikkelen er Turner særlig opptatt av de sensoriske sidene ved disse tre fargene. Det sensoriske har han tidligere knyttet til symbolets egenskaper og flertydighet. I hans teori om fargesymbolikk trekker han forbindelser mellom fysiske aspekter og de enkelte fargene. Hver av fargene gir svært ofte assosiasjoner til ulike væsker som utskilles av menneskekroppen. Hvit for melk eller sæd, rød for blod og svart for avføring. Denne tilknytningen mellom fargene og menneskekroppen er en sammenheng som også andre antropologer og religionshistorikere har påpekt. Deres antagelse er i likhet med Turners basert på at mennesker ofte bruker kroppen som metafor og at menneskekroppen er bærer av sosial mening (Turner 1967, 88; Douglas 1996 [1970], 10)

Den eksegetiske meningen til hver farge er svært sentral, fordi den beretter om fargenes betydning i den spesifikke kulturen den inntreffer i. Selv om menneskekroppen er universell og dens tilknytning til fargene i høy grad er entydig, er oppfatningen av fargene og de emosjonelle sidene ved dem kulturelt forskjellige. Nedenfor følger ndembuernes forståelse av de tre primærfargene.

Ndembuene betrakter som hvit som en positiv farge. Hvit leire og hvit gummi er blant de ting som brukes for å frembringe denne fargen. Deres tolkninger av hvit eller hvithet er blant annet godhet, renhet, liv, helse, makt, fruktbarhet og mangel på eller fravær av uhell/død/tårer. Hvit har mange positive konnotasjoner (Turner 1967, 69).

Den røde fargen kan stå for både godt og vondt. Blod, rød leire og rød gummi gir rødfargen. Fargen er for ndembuene et kraftig, men ambivalent uttrykk. Fargen står for ulike former for blod. Dyreblod vekker forestillinger om jakt og dyrekjøtt som videre knyttes til det mannlige. Menstruasjonsblod gir uttrykk for det kvinnelige. Blod knyttes også til fødsel, drap, trolldom og hekseri. Den røde fargen kan også stå i opposisjon til en av de andre primærfargene og slik kanalisere en mer entydig betydning (Turner 1967, 70).

Svart er i høy grad en negativ farge for ndembuene, men den kan også bety slutten på noe uønsket, og dermed få en mer positivt trekk. Kull, gjørme, sort frukt eller fargestoff fra planter anvendes til å få svart. Tolkninger av svart er at det betyr dårlige ting eller det som er dårlig. Svart oppfattes også som lidelse, sykdom, hekseri og trolldom, død, seksuelt begjær, natt eller mørke og mangel på det hvite og rene (Turner 1967, 71).

### **Binære opposisjoner**

Turner har som nevnt sett på hvordan opposisjonen mellom mann og kvinne kommer frem ved hjelp av fargebruk i ritualene. Fargene hvit og rød hadde antydninger til denne duale

klassifikasjonen. Opposisjonen mellom kjønnene uttrykkes for eksempel i *mukanda*-ritualet, hvor det hvite (melketreets gummi) representerer moderlighet, og initianden fjernes fra det hvite til det røde (rød gummi), som symboliserer mannlighet (Turner 1967, 51f). Turner fant etter hvert ut at denne kjønnsmessige dualismen, representert i fargene rød og hvit, ikke var fullstendig konsistent (Turner 1967, 61). For det første representerer ikke rød og hvit som sådan hvert sitt kjønn. Det røde kan være et uttrykk for både det mannlige, i form av jakt, drap, og dyreblod, og det kvinnelige, da med forestillinger knyttet til menstruasjonsfasen eller den matrilineære blodslinjen. Det hvite kan symbolisere det moderlige, fruktbare og feminine ved den fysiologiske assosiasjonen til brystmelk, eller det kan symbolisere det vitale mannlige og maskuline når antydningene rettes mot sæd. For det andre antok Turner at det binære systemet rød og hvit ikke bare representerer en kjønnsmessig opposisjon. Begge fargene kan representere kraft og vitalitet, og de kan brukes til å understreke forskjellene mellom mann og kvinne på grunn av fargenes assosiasjoner til det fysiologiske, men det finnes også andre kontraster som den røde og hvite fargen kan fremheve (Turner 1967, 80). Turner presiserer at ndembuene betrakter hvitt hovedsakelig som en positiv farge, mens rødfargen er mye mer ambivalent, og kan for eksempel brukes som symbol på det ukontrollerbare eller uforutsigbare. Kontrasten mellom hvit og rød kan derfor i ritualene også ta utgangspunkt i hvitt som det rene og positive sett i kontrast til rødt som det urene og det som er tabu (Turner 1967, 78).

Ndembuene regner hvit og svart som de mest tydelige fargemotsetningene. Denne opposisjonen er en mer kontrastfull klassifikasjon enn den mellom hvit og rød. Hvit og rød kan i visse sammenhenger representere atskilte størrelser som er komplementære (Turner 1967, 81). Hvit og svart regnes mer som rene antiteser til hverandre. Denne skarpe kontrasten brukes likevel ikke ofte i ritualene; det røde inntreffer oftere som en motsetning til det hvite fremfor en svart farge (Turner 1967, 74). Turners forklaring er fordi svart som regel er ansett som noe farlig og negativt, er ndembuene forsiktig med å bruke denne fargen av frykt for å frembringe kreftene som skjuler seg i det svarte.

Etter å ha sett på noen komparative data i forhold til sin egen feltforskning, peker Turner på noen universelle trekk som angår bruk av farger symbolsk. Han hevder at de samfunn som anvender primærfargene hvit, rød og svart, ofte bruker alle fargene i forbindelse med kritiske situasjoner, deriblant demotivasjon. Videre er det naturlig at fargene har fysiologiske trekk som viser til menneskekroppens væsker, og dermed står de for emosjonelle erfaringer knyttet til disse (sult,

begjær, agresjon med mer). Men fargene brukes også for å klassifisere verden (Turner 1967, 88ff). Ifølge Turner har mennesker en tendens til å innordne verden i todelte relasjoner. Selv om det er snakk om et tredelt klassifikasjonssystem med tre primærfarger, vil mennesker ofte kategorisere og anvende fargene som binære opposisjoner (Turner 1967, 81). Fargenes betydning varierer litt mellom ulike kulturer, og det er også situasjonsbetinget hvordan fargene tolkes. Kontrasten mellom to farger kan bygge på et uttall av relasjoner; mellom mann og kvinne, mellom natur og kultur, mellom rent og urent, mellom to individer eller grupperinger og så videre. Men dypest sett fungerer fargene som et verktøy for å skape kontraster, og opptrer i den sammenheng ofte i binære par.

Turner tar utgangspunkt i det binære systemet som en måte å klassifisere på, og baserer sin hypotese i første omgang på forskjellen mellom mann og kvinne. Han går senere utover dette, og synes å mene at inndelingen ikke er så enkel som den ved første øyekast kunne virke som. Faktorer som er medvirkende er fargenes sensoriske side, deres eksegetiske betydning (som kan variere mellom det fysiologiske til det ideologiske) og den kontekstuelle rammen hvor fargene brukes i praksis (fargenes betydning i en bestemt situasjon).

## Avslutning

For Turner utgjør symbolenes flertydighet det essensielle skillet mellom tegn og symboler. Denne egenskapen som skiller symboler fra tegn, danner grunnlaget for hele hans tenkning og står i sentrum for symbolteorien. Selv om han konsentrerer seg om rituelle symboler, kan selve teorien antas å ha gyldighet også utover denne begrensningen (det finnes mange viktige symboler som ikke er religiøse). Men i sine undersøkelser er han interessert i symboler som anvendes i ritualene. Han trekker inn både sosiale og psykologiske aspekter ved disse rituelle symbolene, og drøfter deres ulike meningsnivåer og egenskaper knyttet til disse aspektene. Han forklarer også hvorfor det ofte kan oppstå motsetninger i symbolanalysen. Og han argumenterer sterkt for betydningen av symbolene ved å vise til at de henvender seg både personlig til hver enkelt samtidig som de også refererer til kulturelle verdier og forestillinger om samfunnet. Symbolene har dermed en eksistensiell funksjon både for de ulike individene og for samfunnet som helhet.

Turner og Ortner utviklet hver sin teori om symboler. Her er karakteriseringene av symbolene ulike, men likevel ser vi mange grunnleggende likheter. Det interessante i sammenligningen er at det finnes enkelte nyanser som skiller teoriene; Ortner er opptatt av kultur og kulturforståelse, og

legger vekt på hvordan kulturelle symboler må forstås på riktig måte for å forstå en kultur. Turner har på sin side også dette målet, men hans teori er mer rettet mot religiøse ritualer, og han beskriver hvordan symbolene i ritualene er av ypperste betydning både kulturelt og individuelt. Begge understreker hvor viktige symboler er for mennesker, og at sentrale symboler danner et ideologisk fundament for et samfunn.

I fargeanalysen, som er siste tema i Turners redegjørelse for rituelle symboler, er han opptatt av komparasjon. Turner mener at primærfargene rød, hvit og svart er å finne i de fleste samfunn. Disse fargene assosieres med menneskekroppens væsker og anvendes ofte symbolsk i forbindelse med viktige hendelser. Mer konkret ser han på hvordan de tre primærfargene brukes i forhold til hverandre for å fremheve en meningskontekst fremfor en annen. Ifølge Turner brukes ofte fargene i par, relasjoner som forsterker kontraster og fremhever forskjeller. Både symbolteorien og fargeteorien ser på det sammenlignbare og forsøker å si noe generelt om symboler eller fargebruk i et tverrkulturelt perspektiv. Dette indikerer at Turner er interessert i å beskrive det fellesmenneskelige.

## Kapittel 4: Den rituelle prosess.

Jeg har til nå presentert en del av Turners teori om symboler. Som Turner selv har nevnt, er problemet at en analyse aldri vil omfatte hele den sosiale virkeligheten (Turner 1967, 46). I teorien om symboler (fra foregående kapittel) berører dette problemet gapet mellom modell og virkelighet; det er ikke er mulig å utdype absolutt alle signifikata som symbolene tillegges. Man kan aldri oppnå en fullstendig beskrivelse av alle de normative elementene og de individuelle indre sensoriske og psykologiske elementene som samler seg i symbolet. Analysen av symboler vil aldri bli fullstendig komplett. En annen utfordring som også berører problemet med modell og virkelighet, er å kunne utvikle en teori som også kan forklare endring. Endringsperspektivet i britisk antropologi på 1950- og 60-tallet omtales ofte som en overgang fra (stabil og statisk) struktur til prosess (Eriksen 2002, 154). Turner er blitt kjent som en av dem som etter hvert utarbeidet en mer dynamisk modell, med fokuset rettet mot nettopp prosess. Denne innfallsvinkelen utgjør også en forenkling, men presenterer en mer nyansert og derved mer korrekt og anvendelig teori.

Dette kapittelet vil se på temaer fra ”The Ritual Process – Structure and Anti-Structure” (1969) og ”Betwixt and Between: the Liminal Period in Rites de passage”(1964). Her er det ritualprosessen i seg selv som behandles, og endring er et aspekt ved denne som Turner belyser. Jeg kommer først til å se på Turners utvikling fra strukturfunksjonalistiske modeller til en mer prosessorientert en. Endringen i hans teori ligger i at hans forståelse av ritualenes funksjon gradvis modifiseres. Siden vil jeg komme inn på ritualprosessen og dens struktur, og her vil jeg ta opp Arnold van Genneps teori om overgangsritualers generelle struktur. Turners bidrag til denne modellen er å utvide overgangsfasens betydning, og i den forbindelse danner forholdet mellom struktur og antistruktur det symbolske grunnlaget for fremdriften i ritualet. Forbindelsen til symbolteorien kan med andre ord antydes her. Turner beskriver antistruktur ved hjelp av begrepene liminalitet og kommunitas, og disse begrepene vil bli tatt opp i kapittelet og plasseres i sammenheng med prosessperspektivet.

### Renselse eller prosess?

Turners syn på ritualer i prosessperspektiv ble gradvis utviklet i løpet av hans karriere. I begynnelsen er han mest opptatt av ritualenes funksjon i det sosiale systemet til ndembuene. Dette står tydelig i en durkheimsk tradisjon, som vektlegger at de kollektive verdiene som

ritualene presenterer styrker samholdet i den sosiale gruppen. Men Turner nyanserer dette synet ved å undersøke konflikt og konfliktløsning i ndembuenes samfunn. I "Schism and Continuity" viser han at konflikter oppstår blant annet på grunn av den ustabile sosiale organisasjonen som skaper kryssende sosiale bånd hos ndembuene (Turner 1996[1957], 288). Her gir han ritualen en samlende funksjon; det understreker de harmoniserende og enhetlige sidene ved ndembusamfunnet, og bringer sammen et heterogent fellesskap som går på tvers av slektskapsbånd (Turner 1996[1957], 312). Turners teori avviker fra durkheimsk funksjonalisme ved at den understreker at samholdet i realiteten ikke er tilstede, og at de sosiale normene skaper motsetninger som ofte danner årsaken til konflikter.

For Turner handler ritualenes sosiale funksjon om konfliktløsning, og de fungerer også gjenopprettende på samfunnet (Morris 1987, 240). Funksjonsaspektet ledet Turner til å undersøke de politiske og sosialt integrerende sidene ved ritualer.<sup>30</sup> En ritualutøvelse kan i enkelte tilfeller ha en katarsisk effekt (Bell 1992, 172); dette aspektet viser seg blant annet i helbredelsesritualet *chihamba* som utføres på spedalske kvinner. *Chihamba*-ritualets funksjon handler ikke bare om å helbrede kvinnen; ritualen virker også samlende og positivt styrkende for individene som deltar. En liste over dette ritualens positive sosiale effekter antyder dens funksjon: (1) Den dempet den fiendtlige innstillingen (blant annet beskyldninger om hekseri) som mange landsbyboere hadde overfor kvinnen. (2) Den åpnet opp for kommunikasjon mellom grupperinger innenfor landsbyen, fordi organiseringen av ritualen krevde at lederne samarbeidet. (3) Den gav landsbyen anerkjennelse og (4) skapte relasjoner mellom landsbyer. (5) Den understreket felles verdier og normer i ndembusamfunnet, og (6) gav prestisje for enkelte individer innenfor den rituelle sfæren (Turner 1996[1957], 316).<sup>31</sup>

Hans konklusjon er, etter slik jeg har forstått, at ritualene er sosiale mekanismer som gjenoppretter samfunnets ekvilibrium. Ndembuenes sosiale system var med andre ord repetitivt; stadige konflikter oppstår på grunn av deres skjøre sosiale organisasjon, og ritualene blir en av flere ulike metoder for å takle konfliktene.<sup>32</sup> Strukturelt sett er ndembuenes samfunn stabilt og

---

<sup>30</sup> Selve ritualekapittelet i "Schism and Continuity in an African Society" (1957) heter som nevnt "The Politically Integrative Function of Ritual".

<sup>31</sup> Listen er ikke en eksakt gjengivelse, men består av de mest essensielle momentene. Se Turner 1996[1957], 316 for den fullstendige listen.

<sup>32</sup> Selve strukturen eller forløpet til konflikter og konflikthåndtering er det Turner her kaller sosiale drama. Den første fasen i et slikt drama, er *bruddet* – et brudd med en eller flere sosiale normer inntreffer. Bruddet etterfølges



forblir uendret. Antagelsen om at ritualer er konfliktdempende og samfunnsbevarende er ortodoks strukturfunksjonalisme (Eriksen 2002, 154). Turners resultater ble gradvis modifisert idet hans perspektiv ble mer komparativt og prosessorientert.

### **Et skille mellom ritualer og seremonier**

Turners "The Ritual Process" og "Dramas, Fields and Metaphors" fra henholdsvis 1969 og 1974 viser tydelige endringer i hans hypotese. Ritualprosessen som han nå utdyper, understreker spesielt ritualets transformative evne, og prosessen står som det dialektiske elementet mellom sosiale strukturer (Glazier 1997, 150). Turner beveger seg i en prosessorientert retning, og forklarer hvordan ritualer har potensial til å frembringe sosial endring.

Ritual is transformative performance revealing major classifications, categories, and contradictions of cultural processes. It is not, in essence, as is commonly supposed in Western culture, a prop for social conservatism whose symbols merely condense cherished cultural values, though it may, under certain conditions, take on this role.

(Turner 1985, 171)

Han opererer videre med et skille mellom ritualer på den ene siden, og seremonier på den andre. Hans hypotese er at ritualer har transformative evner, og setter i dette tilfellet ritualer opp mot seremonier, som han mener er mer konfirmatoriske. Ritualer kan bringe fram sosial endring, mens seremonier bekrefter og styrker en allerede etablert sosial institusjon (Turner 1967, 95). Denne distinksjonen peker på to forskjellige aspekter ved ritualer; et som er dynamisk og innoverende, og et funksjonsmessig bekreftende. Det førstnevnte fokuserer på prosess, mens den sistnevnte kan uttrykke at målet er renselse eller stadfestelse. Turners prosessorientering antyder at han mer og mer er opptatt av ritualenes innovative krefter.

### **En utbredt misoppfatning**

Innledningsvis i denne oppgaven bemerket jeg at det ikke er lett å lese Turner. Han bruker et tungt språk, og ifølge Turners antropologkollega Raymond Firth har han litt diffuse og kompliserte uttrykk som en ramme rundt sine ideer. Firth kritiserer Turner for å være intellektualist. Han mener at ord som *exegesis*, *personae* og *stigmata* forvansker teksten når Turner like godt kunne ha brukt henholdsvis *explanation*, *person*, og *signs* (Firth 1989, 192). Hans tekster er språklig avanserte og innfløkte, og i tillegg er hans tekster innholdsmessig vanskelig å gripe. Dette skyldes ikke minst at han har utviklet teorien underveis og leseren kan

---

med *krisen* som gruppen må håndtere. Selve håndteringen av krisen kaller Turner for *en gjenopprettende handling*, eller *redressive action* (Turner 1979, 63).

forvirres av tekster skrevet på ulike steder i Turners karriere. Derfor er det heller ikke overraskende at det finnes en del ulike tolkninger av Turners arbeider. Faktisk kan min oppgave representere en av disse tolkningene. Ifølge Glazier eksisterer det dessuten en del direkte feiltolkninger av Turner, og den mest utbredte av disse omhandler spørsmålet om ritualer er renselse eller prosess (Glazier 1997, 150f).

En svært vanlig feilaktig slutning om Turners teori er ifølge Bobby Alexander å tro at den ser på ritualer som et essensielt konserverende fenomen (Alexander 1991, 45). Theodore Schwartz og Brian Sutton-Smith er blant dem som tolker Turner i den retning. Disse hevder at Turner ser på ritualer som en form for undertrykking som bidrar til å forsvare og å forbedre *status quo*. Ritualene oppleves som en renselse; den løser opp den fiendtlige innstillingen mot den faste sosiale strukturen; med andre ord fungerer den som konfliktløser og bevarer en eksisterende sosial orden (Schwarz 1972, 905f; Sutton-Smith 1972, 18f).

Årsaken til denne misoppfatningen av Turners teori er at han faktisk vektla ritualenes samfunnsbevarende rolle i sine første utredninger. Dette var den vanlige oppfatningen av ritualer på den tiden (Alexander 1991, 46). Likevel hadde Turner allerede på et tidlig tidspunkt lagt grunnlaget for å oppdage ritualenes transformative evne. I overgangsritualer, som for eksempel initiasjonritualet for gutter, skjer det en endring ikke bare for guttene, men for hele samfunnet. Guttene blir redefinert som menn, og alle de andre samfunnsmedlemmene må omdefinere deres sosiale relasjon til initiandene. I status- og rolleverserende ritualer er det tydeligere at konfliktløsning og kanalisering av emosjonelle utbrudd er hovedmålene, men Turner ser på slike ritualer som en form for protest mot den sosiale strukturen, og ikke som et undertrykkende maktinstrument.

Det forvirrende i tolkningen av Turners teori er at det er vanskelig å skille mellom hans syn på ritualer i enkle samfunn og hans generelle ritualteori. Han hevder at i ritualer i småskalasamfunn har et mer seremonielt preg, og de er dermed mer samfunnsbevarende enn ritualer i mer sammensatte samfunn (Turner 1982, 85). Bobby Alexander forsterker dette skillet i sin tolkning av Turner. Forskjellen mellom ritualer og seremonier har ifølge Alexander en klar sammenheng med distinksjonen mellom enkle og komplekse samfunn. Turner mener altså at seremonier er typiske for enkle samfunn, mens ritualer med endringspotensial er karakteristisk for komplekse samfunn. Slutningen kan virke noe bastant, da det absolutt finnes ritualer med seremonielle preg også i komplekse samfunn og omvendt. Like fullt er det her Alexander mener at misforståelsen

oppstår; Turner hevder at ritualene i enkle samfunn har vanskeligere for å medbringe endring enn ritualene i komplekse samfunn. Hans *generelle* ritualteori går ut på at ritualenes aller fremste mål er sosial strukturendring (Alexander 1991, 46). Endringsperspektivet utgjør kjernen av Turners generelle ritualteori, men samtidig påpeker teorien at visse ritualer (seremoniene) ikke har en like sterk evne til å medbringe forandring.

Viktige verktøy Turner bruker i argumentasjonen for premissene til endring, er begrepene liminalitet og *kommunitas*. Disse to begrepene springer ut fra den prosessuelle modellen av overgangsritualenes generelle struktur, og de påfølgende sider vil se nærmere på dette temaet.

## Strukturen i overgangsritualer

Overgangsritualer, eller den engelske og franske fagtermen ”rites de passage”, er betegnelsen for ritualer som stadfester en overgang. De mest typiske eksemplene på overgangsritualer er livskriseritualene; dåp, initiasjon, bryllup, begravelse. I bryllupsritualer markeres for eksempel hvordan en person går fra ugift til gift status.

I det klassiske verket ”Les Rites de Passage” (1909) sammenligner Arnold van Gennep overgangsritualer på tvers av kulturer (i både tid og rom). Han fant en underliggende, generell struktur som var felles for alle slike ritualer. Strukturen deler ritualets forløp i tre deler og har et dynamisk aspekt ved seg; de tre stadiene i rites de passage kaller han for separasjonsfasen, marginalfasen og integrasjonsfasen.

Kort fortalt er det i separasjonsfasen at subjektet adskilles fra sin opprinnelige posisjon. Marginal- eller terskelfasen er så det dialektiske elementet som løfter subjektet inn et nytt stadium, og som sådan betraktes som den mest progressive siden ved ritualen. Denne fasen har van Gennep også kalt for liminalfasen, og for å understreke denne benevner han iblant de andre fasene som preliminal og postliminal (van Gennep 1999, 26). Det nye stadiet innføres i den siste fasen, som er integrasjon; subjektet har her trådt inn i det nye nivået.

Turner anser van Gennep som den første til å oppdage ritualets prosessuelle form, og karakteriserer ham som ”den formelle prosessanalysens far”. Selv har han bidratt sterkt til at van Genneps modell har fått så stort gjennomslag; Turners antagelig mest kjente artikkel ”Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage” (1964), bygger på van Genneps prosessuelle perspektiv på ritual (Turner 1985, 158; Gilhus 1999, 10).

## **Liminalitet**

I artikkelen utforsker Turner ritualenes tretrinnsprosess. Et ritual eksemplifiserer altså ”a transition between states”, en overgang fra en tilstand til en annen. Med tilstand menes en relativt stabil situasjon, og inkluderer også sted, sosial posisjon og alder (Turner 1967, 93f). Han fokuserer spesielt på overgangen, altså den midtre fasen i ritualet, hvor subjektet er midt imellom (eller så å si verken det ene eller det andre), ”betwixt and between”. Denne fasen, hvor selve forandringen finner sted, er sterkt ladet med symboler.

Turner anvender begrepet liminalitet om overgangsfasen, en term som han har hentet fra van Gennep. Liminalitet kommer fra ordet limen, latinsk for terskel (Turner 1992, 48; Turner 1969a, 94), og heretter vil ritualets marginalfase konsekvent kalles for liminalfasen. Liminalfasen er den mest avgjørende og farligste perioden i ethvert ritual, fordi man i denne fasen ikke kan definere subjektet. Turners studie av denne fasen er særlig interessant på to punkter. For det første belyser liminalitet ritualets transformative evne, og blir en viktig del av Turners arbeid mot et dynamisk perspektiv. For det andre konsentrerer han seg mer om meningsdimensjonen enn det van Gennep gjorde, og studerer de liminale symbolene og deres betydning i liminalfasen. Symboltolkningen av liminalfasen er en indikasjon på at han beveger seg bort fra funksjon og til mening. Turner knytter her endringsperspektivet sammen med en analyse av symboler.

Antropologien på Turners tid kan karakteriseres som en overgang fra struktur til prosess. Men like fullt foregikk det en parallell overgang – fra funksjon til mening (Eriksen 2002, 154). Turner og hans videreutvikling av van Genneps ideer representerer som sådan de typiske tendensene innenfor fagmiljøet for antropologi; han bruker her van Genneps strukturalistiske modell til å vektlegge prosessen i ritualene, og han går grundig til verks i å beskrive symbolikken og meningsperspektivet i den liminale fasen, som for Turner er den sentrale forutsetningen for sosial endring.

## **Symbolikken i liminalfasen**

Symbolikken i liminalfasen finner Turner svært interessant; det spesielle er at subjektet befinner seg verken ”her eller der”, men er midt imellom to tilstander. Hos ndembuene er symbolikken tydeligst i deres initiasjonsriter, og Turner henter mye av empirien herfra. I den liminale fase oppfattes neofyttene (initiandene) som strukturelt, om ikke også fysisk, usynlige (Turner 1967, 95). Unge gutter som initieres, er i den liminale fasen definitorisk verken gutter eller menn, men ”overgangsskikkelser” (Turner selv bruker begrepene *transitional beings* eller *liminal personae*

om disse). Symbolikken knyttet til slike overgangsskikkelser er ifølge Turner komplekse og bisarre (Turner 1967, 96). På den ene siden oppfattes neofytten nærmest som strukturelt ”død”, han har falt utenfor enhver form for klassifikasjon, og står med andre ord utenfor den ordnede verden slik den er definert for resten av samfunnet. Men på den andre siden er han heller *ennå ikke klassifisert*, og blir betraktet som en embryo eller en nyfødt (som skal innlemmes i samfunnet igjen). Turner understreker at det essensielle ved denne symbolikken er at neofyttene på den ene siden er *verken* levende *eller* døde, og på den andre siden er *både* levende *og* døde (Turner 1967, 97). Overgangen fra gutt til voksen mann innebærer en risikotilstand som må håndteres på riktig måte.

I forbindelse med klassifiseringsspørsmålet, undersøker Turner også om Mary Douglas’ teori om rent og urent har noe for seg i denne sammenheng. Douglas anvender denne hypotesen på spiseforbudene i Leviticus. Hennes teori går ut på at de dyrene som faller utenfor de rigide dyreklassifikasjonene betraktes som noe urent. Turner er positiv til denne tolkningen, og bekrefter at overgangsskikkelser (liminal personae) nesten bestandig betraktes som forurensende og farlige å berøre. Neofyttene blir av den grunn atskilt fra resten av det ordnede samfunnet (Turner 1967, 97f). Men han understreker for øvrig et grunnleggende skille mellom Douglas’ teori og hans egen; hennes hypoteser om rent og urent handler om *faste elementer* som ikke passer nøyaktig inn i klassifikasjonene som samfunnet setter, mens hans behandling av den liminale fase går ut på det som ikke er mulig å definere et subjekt, fordi dette subjektet er *i en transformasjon*.

Men utfallet av sammenligningen er like fullt at urenheter ser ut til å være et negativt aspekt ved ritualssubjektene under selve overgangen. Ytterligere negative karakteristikk av overgangsskikkelser er at de enten er kjønnsløse eller biseksuelle. Turner forklarer at årsaken til dette kan være at subjektene ikke er formet, og er nærmest et slags råmateriale. I ndembuguttenes initiasjonsrituale skal dette ”materialet” formes til en mann. De negative aspektene viser blir oppfattet som ambivalent (Turner 1969a, 95).

Liminalfasen er en overgangsfase som ifølge Turner har svært kompleks og ambivalent symbolikk. Den mangetydige symbolikken viser at en overgang innebærer både usikkerhet og fare; det er en situasjon hvor ”alt kan skje”. Turner mener at muligheten for forandring ligger i en slik ambivalent fase. For å kunne forstå ritualets evne til å medbringe endring, er det essensielt å analysere den dypereleggende meningen og symbolikken i selve ritualprosessen.

## Kommunitas og liminalitet

Den sosiale strukturen i den liminale fasen er nokså enkel; neofyttene er totalt underkastet sine lærere; instruktørenes autoritet er absolutt. Men blant neofyttene selv er hver enkelt fullstendig likestilt. Dette spesielle samholdet neofytter seg i mellom kaller Turner *kommunitas*. Neofyttene i initasjonsritualet eier ingenting, noe som indikerer at de er uten status. Båndet mellom neofyttene imellom er sterke og baseres på egalitet, uten noen form for sekulære statusdistinksjoner (Turner 1969a, 95).

Kommunitas er et produkt av liminalitet, ”a moment in and out of time” skriver Turner (Turner 1969a, 96). Det består av en gruppe som opplever liminalitet. Begrepet understreker ikke kun det spesielle fellesskapet som oppstår under liminalitet, men også forholdet mellom den liminale gruppen, *kommunitas*, og samfunnet for øvrig. *Kommunitas* viser seg generelt å defineres som en opposisjon mot en bestående struktur; Turner kaller også *kommunitas*fenomenet for *antistruktur* for å betone nettopp dette. Sosial struktur refererer her til de konvensjonelle mønstrene med posisjoner, roller og statuser. En situasjon hvor en antistruktur oppstår, er i liminalfasen. Det viktige her er selve det dialektiske forholdet mellom struktur og antistruktur. Begrepet kan også beskrive fenomener som ikke berører temaet overgangsritualer. *Kommunitas* kan for eksempel oppstå nedenfra, eller i periferien av samfunn; altså at det dannes grupperinger med *kommunitas*ansatser som er undertrykte eller som står utenfor hovedstrømningene i samfunnet (Salamone 2004, 98). Her trekker Turner frem marginale grupper som for eksempel hippier.

Ved å innlemme hippier i sine beskrivelser forsøker Turner å sette *kommunitas*-begrepet i en utvidet setting som også inkluderer Vesten, eller såkalte komplekse samfunn. Hippiene har løsrevet seg fra samfunnets sosiale orden og er på den måten i en opposisjon mot sosial struktur. Kjennetegnene for hippiekulturen har klare likhetstrekk med karakteristikkene til en antistruktur. Blant annet verdsetter hippiene personlige sosiale relasjoner fremfor samfunnets normer og regler, kleskodeksen og musikksmaken baserer seg på egalitet, og seksualiteten har ingen retningslinjer. *Kommunitas* som en kollektiv dimensjon appellerer dermed ikke kun til småskala-samfunn, men finnes som et alternativ i alle samfunn og kulturer (Turner 1969a, 113). Flere eksempler på *kommunitas*grupper som Turner gir er fransiskanermunker, bhaktibevegelsen, milleniaristiske religiøse grupper og pilegrimer (Morris 1987, 256f).

Kommunitas er en tilstand som oppstår i liminale situasjoner, og Turner beretter videre om det ytterligere forløpet til fenomenet, hvor kommunitas kan gjøres permanent under visse sosiale forhold. Etter en viss tid vil kommunitas selv utvikle en struktur, hvor det sosiale livet innad til en viss grad blir regelbundet og dermed får en stabil struktur. Kommunitas blir et stadium i en endringsfase. Turner skiller mellom tre ulike typer faser som kan forekomme i en kommunitastilstand: (1) eksistensielle og spontane kommunitas, som oppstår spontant og er fullstendig fri for hierarkisk lagdeling, (2) eksistensielle og normative kommunitas, hvor fellesskapet utvikler en sosial organisasjon og struktur, og (3) ideologiske kommunitas, som betegner utopiske modeller av samfunnet basert på eksistensielle kommunitas. Hippiebevegelsen har gått gjennom slike faser; den oppstod spontant på 60-tallet under rockekonsserter. Senere ble bevegelsen organisert i et regelbundet fellesskap, og til sist utviklet hippiebevegelsen seg til å bli en mer generell ideologi (Deflem 1991).

### **Struktur og antistruktur**

Liminalitet og kommunitas er betegnelser som Turner setter opp mot struktur. Denne motsetningen skaper en serie med binære opposisjoner. De tydeligste blant disse er:

Antistruktur/Struktur  
Overgang/Fast tilstand (*state*)  
Homogenitet/Heterogenitet  
Likhhet/Ulikhet  
Enkel/Kompleks  
Fravær av status, eiendom/Status, eiendom  
Ydmykhet, total lydighet/Stolthet over posisjon, lydig kun ovenfor overordnede  
Hellighet/Sekularitet  
Stillhet/Tale

(Turner 1969a, 106.)

Denne motsetningsfulle symbolikken mellom en liminal tilstand og sosial struktur viser at ritualer fungerer som en antistruktur. Ritualer virker dermed som et dialektisk element i sosiale prosesser som kan medbringe endring. Turner legger betydelig vekt på ritualets potensial til å understreke overganger (transitions), og argumenterer at der hvor ritualer legitimerer og bekrefter en eksisterende sosial struktur, så har den blitt "circumscribed, ...pressed into the service of maintaining the existing order" (Glazier 1997, 150).

Turners oppfatning av sosial struktur er at den er statisk. En sosial struktur kjennetegnes ved at tilstanden er fast og at roller er fastlagte (Turner 1969a, 106). Etter min mening er det

kritikkverdig å fremstille sosiale forhold og rollemønstre på en slik statisk og rigid måte.

Deltakere i et samfunn går inn og ut av mange ulike roller og posisjoner etter hvert de beveger seg mellom forskjellige arenaer, og folk kommuniserer og interagerer med hverandre – hvilket skaper dynamiske forhold. Av den grunn burde Turner ikke fremstille sosial struktur på en slik ensidig måte – han som ellers er en representant for nyanserte og dynamiske teorier. Kontrasten mellom struktur og antistruktur kan likevel fremheves ved at antistruktur står for en radikal endring i det sosiale mønsteret.

Ifølge Turner er forholdet mellom struktur og antistruktur vitalt for å bidra til endring. At individer faktisk står utenfor modellene, mønstrene, paradigmene (og all opptreden/tenkning som de er opplært til) kan føre til innovasjon av nye mønstre (Turner 1974a, 14f). Dette sporet kan ses som en parallell til Leví-Strauss' skille mellom brikoløren (altnuligmannen) og ingeniøren; hvor brikoløren er en som anvender det som allerede er fastlagt i kulturen og skaper ting ved det bestående, mens ingeniøren er en som kommer utenfra, som har et potensial til å gå mot enkelte normer og videreutvikle andre, og dermed bidra til endring.

Mye indikerer at Turners teori om ritualer og symboler utvikles til en mer generell teori.

Fenomener som har liminalitet eller kommunitasstruktur bidrar ikke bare til en transformasjon av individene i et samfunn, men kan ifølge Turner også endre samfunnsstrukturen. Turner bruker etter hvert begrepene kommunitas og liminalitet i en utvidet sammenheng; de inkluderer alle fenomener som er innovative og nyskapende i et samfunn. Den *sosiale* strukturen står i kontrast til dette innovative, og Turner gir den i høy grad en statisk og negativ karakter. Struktur er det som skiller menneskene, det som begrenser og differensierer deres handlinger (Turner 1974a, 46f). I kontrast til dette står kommunitas for spontanitet, frihet, og åpenhet; og fungerer som en kritikk av strukturen (Turner 1974a, 202). *Liminality is the mother of invention*, skriver Turner (Turner 1974c, 10). Likevel har mennesker i et samfunn behov for å danne struktur, men uten kommunitas vil denne være fullstendig kvelende og stillestående for individene. Hans prosessorientering understreker endring som et vitalt element, og den vektlegger transformasjon av både individer og sosial struktur. Men betyr dette at hans teori har utviklet seg til en samfunnsteori á la Marx?

Tom F. Driver undersøker i denne sammenheng Turners utredninger om det dialektiske forholdet mellom struktur og antistruktur. Turners påstand er at det sosiale livet i et samfunn vil være statisk uten kommunitas. Problemet Driver antyder her er at det er uklart om Turner snakker om



en endring *innenfor* en sosial struktur, eller om en transformasjon av *selve strukturen* (Driver 1991, 228). Mye av forvirringen går på Turners bruk av ordet dialektikk, og Driver mener at det vil være mer korrekt å snakke om kontrast, eller oscillering, fremfor dialektikk (Turner 1969a, 97; Driver 1991, 228). Det er uklart hva Turner legger i ordet ritualprosess; det kan på den ene siden tolkes som en prosess som foregår innenfor et rituale, men den kan på den andre siden bety en samfunnsprosess der ritualene spiller den sentrale rollen. Førstnevnte tolkning bygger på en syklisk forståelse, mens sistnevnte går ut fra ideen om at historien endrer seg i en dialektisk prosess. Ifølge Driver har Turner i sine senere verker tydeligere tydelig beveget seg mot en dialektisk historieforståelse (Driver 1991, 230). Han underbygger ritualenes betydning i et samfunn ytterligere, ved å fremheve deres rolle i samfunnsutviklingen.

### **Liminoide fenomener**

Gradvis utvider Turner sine begreper til å inkludere flere fenomener som alle har dynamiske trekk. Liminale tilstander blir til en komplisert fase som også kan antydes i komplekse samfunn; fenomener som hippiebevegelsen, den fransiskanske munkeordenen og Sahajiyabevegelsen i Bengal har alle en kommunitasstruktur. I "The Ritual Process" anvender han mer og mer et slikt sammenlignende perspektiv; som vi ser tar han med eksempler som ikke lenger bare er fra ndembuene. Kommunitas-begrepet finner vi igjen på forskjellige områder som Turner behandler, for eksempel i kristne pilegrimsreiser, vestlig litteratur og katolsk liturgi (Deflem 1991). Turner hevder videre at klovner, narrer og sjamaner kan være bærere av det liminale (Gilje 1999, 18). Liminalitet og kommunitas blir termer som dukker opp i en stadig mer utvidet setting.

Turner ser imidlertid en forskjell på liminale fenomener i komplekse og småskalasamfunn. Han mente å se tydelige trekk som tydet på liminalitet i komplekse samfunn, men anså mange av disse som ikke fullt utviklet. Han benyttet seg av begrepet *liminoid* i slike tilfeller. Han forklarer dette med at det religiøse domenet i komplekse samfunn er differensiert og forbeholdt individenes eget valg, og liminalitet ikke blir en selvfølgelighet i samfunnet som helhet. Liminoide fenomener er performancehandlinger (oppvisninger) med kvasi-liminale ansatser; eksempler på dette er teaterstykker, musikkonsserter og kunstutstillinger (Deflem 1991). Med påstanden om et skille mellom komplekse og enkle samfunn fastholder Turner på dette punktet det kritikkverdige skillet mellom Vesten og resten (Gilje 1999, 18; Driver 1991, 231).

På hvilken måte skiller liminoide fenomener seg fra liminale? Turner presiserer i artikkelen "Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual" (1974) at liminale fenomener forekommer i

enkle samfunn fordi en slik hendelse erfares kollektivt. Ritualene i slike samfunn er enten kalendariske, biologiske (livsløp) eller resultat av krise i sosiale prosesser (for eksempel helbredelsesritualer). Ritualene er integrert i den sosiale verden, og liminale fenomener er en nødvendighet som skaper rom for innovasjon og utvikling av nye ideer, symboler og modeller (Turner 1974b, 85). Liminoide fenomener *kan være* kollektive eller ha kollektive effekter, men karakteriseres ofte heller som individuelle produkter. Dette er et resultat av moderne sosiale forhold (Driver 1991, 231). Liminoide fenomener er ikke sykliske men genereres kontinuerlig. De følger ikke hovedstrømmingene i samfunnet, men er marginale og retter også ofte en direkte kritikk av det strømlinjeformede (eksempler er kritiske bøker, bilder, film osv.) (Turner 1974b, 85f).

En annen forskjell mellom det liminale og liminoide er graden av alvor. Liminale fenomener bærer preg av dypt alvor, nesten frykt, og kan handle om transformasjon av individet eller en omdefinering av sosiale relasjoner. Slike fenomener har følelsen av noe obligatorisk over seg, fordi de som nevnt oppfattes som nødvendige. Liminoide fenomener må ses i lys av at det moderne samfunnet skiller mellom arbeid, som oppfattes som det alvorspregede, og fritid, som bygger på lek og valgfrihet (Turner 1982, 35; 43). Turner hevder at et slikt skille ikke finnes i enkle samfunn – her går distinksjonen mellom arbeid som er profant og arbeid som oppfattes som hellig (Driver 1991, 232). Ifølge Turner har det moderne samfunnet utviklet seg slik at alvorlige sykliske elementer som ritualer, myter eller tragedier har fått mindre plass i folks bevissthet enn tidligere. Det liminoide derimot, som for eksempel kreative fritidsaktiviteter og underholdning, har en større innflytelse over menneskenes liv, og slike genrer har potensial til å blant annet omdefinere sosiale roller (Turner 1974a, 16).

Driver hevder at Turners skille mellom liminale og liminoide fenomener separerer enkle samfunn fra de komplekse, og at denne utredningen er et resultat av tilliten til sekulariseringsteorien(e). Liminoide fenomener er for Turner et produkt av sekulariseringen i Vesten, og han ser ut til å mene at det moderne samfunn har erstattet religiøse ritualer med kunst og teater som bærere av liminale ansatser, skriver han (Driver 1991, 231). Vektleggingen av det kreative førte Turner til interessen for performance, men for å sitere Driver: "I will suggest that creativity is creativity, and we should look for it where we find it, in religion and the arts alike" (Driver 1991, 231).

Utvidelsen av kommunitas- og liminalitetsbegrepet gir Turner rom for å knytte antropologien til performanstudier. Den utvidede bruken av kommunitas legger vekt på dynamikk og

samfunnsendring, og de liminoide fenomenene peker på det kreative. Det er tydelig at begge begrepene har klare performative aspekter. Turner brukte også sitt tidligere begrep om sosiale drama i sin tilnærming til performancestudiet. Ved å se nærmere på opptredener, teatermetaforer og rolleutøvelser i sammenheng med sin teori, bygget han bro mellom de to ulike fagene. Performanceantropologi, eller "the anthropology of performance" opptok Turner mot slutten av sin karriere.

## Avslutning

Turners ritualteori har beveget seg fra funksjon til mening, samtidig som den fremmer det dynamiske framfor det statiske. Begrepene *kommunitas* og *liminalitet* representerer to sentrale trekk ved teorien, og disse bygger på symbolikk og mening. I ritualteorien ligger Turners symbolforståelse forankret. *Kommunitas* og *liminalitet* beskrives som muligheter i ritualen, og fremstiller fenomenet som dynamisk og utviklende. Fokuset på mening og tolkning av ritualer og symboler har resultert i at Turner konsentrerer seg om prosess og fornyelse i sin ritualteori.

Spenningen mellom struktur og antistruktur er for Turner nøkkelen til endring. Symbolikken i ritualenes liminalfase er ambivalente fordi selve endringen finner sted. Denne ambivalente fasen fungerer som en antistruktur – den er ukontrollerbar og muliggjør en transformasjon, enten det dreier seg om individet, gruppen eller samfunnet. Turners fremstilling av forholdet mellom struktur og antistruktur som motstridende krefter kan diskuteres. Hans syn sosial struktur som statisk kan synes underlig, da han ellers er opptatt av nyanserte og dynamiske teorier. I samfunnet eksisterer det sjelden tilstander, roller og posisjoner som er fullstendig fastlagte – endring og dynamikk må sies å kunne eksistere også innad sosiale strukturer.

Turners skille mellom det liminale og det liminoide oppfatter mange som uheldig og irrelevant i dag, fordi dette kan forsterke og understreke skillet mellom oss og de andre. Han synes å hevde at samholdet er sterkere i enkle samfunn ved at ritualer erfares kollektivt, mens komplekse samfunn har høyere grad av individualisme. De liminoide fenomenene er mer lekne, innovative og individuelle. Turners interesse for det liminale og det liminoide bidro til at han siden nærmet seg performancefaget, som nettopp vektlegger det innovative og uttrykksfulle, men her bygger han på noen feilaktige forutsetninger for det komplekse samfunnet. Skillet mellom liminal og liminoid er grundig redegjort i flere teoretiske artikler, men teorien er lite anvendbar i praksis (Driver 1991, 232).



## Kapittel 5: Noen utfordringer til begrepsbruk og metode

I dette kapittelet vil jeg starte med å drøfte Turners definisjoner av begrepene rituale og symbol. Disse definisjonene, spesielt ritualbegrepet, ble introdusert i kapittel 1, dessuten ble hans syn på symboler også utredet i kapittel 3. Definisjonene regnes av mange fagpersoner som en av Turners tydeligste svakheter (Alexander 1991, 13ff; Grimes 1990, 141ff). Nedenfor retter Ronald L. Grimes kraftig kritikk mot Turner. Han undrer seg på hvorfor Turner har slike rigide og dårlig anvendbare definisjoner. Min antagelse, som jeg her vil underbygge, er at Turners syn på teori og teoridannelse i det minste har vært en medvirkende årsak til de svake definisjonene.

Det neste jeg vil se på gjelder implikasjoner ved Turners metode. Hans syn på hvordan feltforskning skal utføres er diskutert i "Symbols in Ndembu Ritual" (se kapittel 2) og vil være utgangspunkt for diskusjonen. Jeg kommer til å gi en skisse over de ulike standpunktene fra kapittel 2, og se på de eventuelle begrensningene eller svakhetene til Turners metode. Jeg vil diskutere denne metoden og komme inn på noen metodiske grunnlagsproblemer og noen forutsetninger som er underliggende i Turners teorier. Fordi Turners metode har en del religionspsykologiske premisser, vil jeg avslutningsvis se litt på dette.

### De grunnleggende begrepene og teoridannelse

#### Turners definisjoner: en svakhet?

Despite the fruitfulness of Victor Turner's writings for fields far beyond his own and topics much broader than ritual, his definition of ritual is at best conventional and at worst obstructive.  
(Grimes 1990, 141)

Definisjonen som Ronald L. Grimes her henviser til, er Turners ritualdefinisjon fra kapittel 1.<sup>33</sup> Turners definisjon trekkes ofte frem i introduksjoner av ritualstudier, men den står likevel som et svakt punkt i hans teori. Grimes peker på to grove mangler ved denne definisjonen. For det første mener Grimes at Turners snevre definisjon reduserer ritualbegrepet til kun å omfatte religiøse ritualer, noe som er unødvendig. Han spør seg hvorfor Turner velger å begrense seg til å finne mening i *religiøse* ritualer? Grimes peker på at rituelle handlinger kan være meningsfylte og symbolske selv om de ikke berører religionstemaet av noe slag. Det viser seg også at Turners

---

<sup>33</sup> "Ved et ritual mener jeg foreskrevet formell adferd anvendt ved anledninger som ikke befatter seg med teknologiske rutiner og som bærer med seg referanser til trosforestillinger som involverer mystiske vesener eller krefter." (Turner 1967, 20. Oversettelse ved sosialantropolog Signe Howell)

teorier like gjerne kan brukes om ritualer forstått i vid forstand. Dette forholdet medfører at Turners avgrensning av begrepet er overflødig.

Den andre implikasjonen gjelder referansene til ”trosforestillinger eller mystiske vesener”, som innebærer et premiss om at et sentralt element i religion er teisme og animisme (Grimes 1990, 141). Turners antagelse på dette punktet er ifølge Grimes basert på et etnosentrisk verdensbilde, han tar her et utgangspunkt i vestlige forestillinger av religionsbegrepet hvor tro og forestillingen om det overnaturlige står sentralt. Deler av definisjonen lyder som et ekko av tidlig religionsvitenskap.<sup>34</sup> Det blir feilaktig å henvise til trosforestillinger og animisme når ritualbegrepet også bør omfatte fenomener som ikke vektlegger akkurat disse elementene. Grimes viser generelt til at det ikke nødvendigvis er en naturlig sammenheng mellom religion, tro og rituale, noe som Turner forutsetter ved en slik definisjon (Grimes 1990, 142).

For det tredje kan det være uheldig å danne en sterk kontrast mellom ritualer og ”teknologiske rutiner” (Grimes 1990, 142). Denne kontrasten gjør oss oppmerksom på ritualenes performative og emosjonelle aspekt, men bygger videre på den vestlige rasjonelle ideen om teknologi. I enkle samfunn kan en sjaman oppfattes som en person som er tilsvarende en vitenskapsmann i den vestlige verden; hans rituelle handlinger kan i høy grad beskrives som teknologiske, i den forstand at den baserer seg på kunnskap om magi.<sup>35</sup> Å underkjenne det teknologiske ved ritualer kan i et slikt tilfelle være uheldig dersom målet skal være en tilnærming til forståelse av fenomenet.

Definisjonen av begrepet rituale oppfattes som både rigid og formålsmessig sett svak. Turner skriver at han gjerne ser på ritualer som *performance*, og ikke som regelstyrte handlinger. Et slikt utsagn stemmer dårlig overens med hans definisjon; selv om Turner skaper en kontrast mellom rituelle handlinger og det teknologiske, så understreker han i definisjonen nettopp det formelle ved ritualer (Driver 1991, 237). Turner definerer altså rituale som formelle handlinger, samtidig som han selv advarer mot å se på ritualer som rigide og stereotype (Turner 1986, 26). Denne motsetningen kan forklares av det store gapet mellom Turners definisjon og hans teori. Definisjonen gir ingen antydning til teorien som Turner siden presenterer, tvert om er teorien radikalt annerledes og betraktelig mer nyansert (Grimes 1990, 142). Det er i teoretiske

---

<sup>34</sup> Et eksempel på tidlige religionsvitenskapelige teorier finner vi hos Tylor. Hans teori om animisme gikk kort ut på at primitiv religion er fornuftig og logisk. Tylor var rasjonalist og evolusjonist; hans definisjon av religion er at ”religion er troen på åndelige vesener”.

<sup>35</sup> For sammenligning mellom religion i enkle samfunn og vitenskap, se Horton 1979, 243.

utredninger at Turner oppfatter *performance* som et sentralt aspekt ved ritualer. Og i disse utredningene tar han også avstand fra oppfatninger av ritualer som stereotype, og kaller dette et fordomsfullt, vesteuropeisk fenomen (Turner 1986, 26). Det ser også ut til at han ikke gir trosdimensjonen nevneverdig oppmerksomhet, hvilket man ville tro ut fra ritualdefinisjonen.

Bell har, som vi tidligere har sett, kritisert definisjoner av den typen som bygger på teori. Dette ser ikke ut til å være tilfelle her. Hun advarte mot forskernes tendens til å blendes av sine teorier ved datainnsamling. Men tvert om ser det ut til at Turner har vært åpen nok til å ikke basere seg altfor mye på sine forutsetninger, og har dermed fått nye ideer (hvor prosessorientering er ett av dem) fra feltobservasjon og erfaring fra det virkelige liv. Dette mener jeg kan være en mulig årsak til at definisjon og teori ikke samsvarer.

Bell argumenterte videre for fordelene ved å se på ritualer som kvaliteter eller egenskaper ved handling, fremfor som en kategori. Turners skille mellom ritualer som bidrar til sosiale prosesser og seremonier som har en bekreftende funksjon, viser at han faktisk ser på ritualer og seremonier som et aspekt ved handling og ikke som en kategori. I praksis fokuserer Turner på handling, opplevelse og innbyrdes kommunikasjon i en ritualutøvelse. Han er ikke opptatt av ritualfenomenet i seg selv som en kategori, men av selve dynamikken, erfaringen og samspillet mellom aktørene. Turners snevre og lukkede definisjon av ritualbegrepet har med andre ord ikke begrenset ham i utarbeidelsen av sin teori og metode. Men definisjonen i seg selv er kritikkverdig i det at den plasserer ritualfenomener i en lukket gruppe.

Ritualdefinisjonen fremsatt av Bobby Alexander<sup>36</sup> er en bedre definisjon, som faktisk samsvarer mer med Turners teorier. Han vektlegger det transformative som er så essensielt for Turner, og i tillegg inkluderer Alexander performancebegrepet, som vi vet fikk utvidet plass i Turners senere teorier. Definisjonen fokuserer både på det dynamiske og det performative, og begge disse hovedelementene i definisjonen er sentrale trekk ved ritualer som Turner er opptatt av.

Turners symbolbegrep bygger så videre på hans egen ritualdefinisjon. Han ser på rituelle symboler som de minste enhetene i et rituale. Grimes kritiserer også denne definisjonen, som nok er like rigid som ritualdefinisjonen, men slik jeg har forstått Turner, synes ikke kritikken til Grimes å være helt berettiget. Han argumenterer mot denne definisjonen fordi uklare elementer i

---

<sup>36</sup> “*Ritual* defined in the most general and basic terms is a performance, planned or improvised, that effects transition from everyday life to an alternative context within which the everyday is transformed.” (Alexander 1997, 139).

ritualet, som for eksempel pauser, visse gester, hverdagslige gjenstander og andre ikke-sentrale elementer ikke inkluderes. Grimes antar at disse ikke er klassifisert, og tror at Turner gir inntrykk av at de flertydige symbolene, sammen med utførelsen, er de eneste delene et rituale består av (Grimes 1990, 144). Grimes poeng er at "ikke alle handlingene eller objektene er ladet med flertydig ([Turners] term) symbolikk og drama" (Grimes 1990, 144). Jeg mener for øvrig at Turners definisjon av symboler også inkluderer de fenomenene Grimes viser til. Turner er *opptatt* av at symbolene kan være flertydige, men definerer symboler som de minste bestanddelene i et rituale. Det er de mangetydige symbolene som er viktigst i et rituale, og følgelig er Turner mest opptatt av disse. I praksis beskriver han også mange av "de uklare elementene" Grimes har listet opp. Spesielt viser jeg til de svært detaljerte beskrivelsene i ndembumonografiene (Turner 1996[1957]; 1969a; 1968, mfl.). Også i teoretiske artikler finner vi slike beskrivelser, blant andre i artikkelen "African Ritual" (1972). Her skriver Turner at det er mange symboler som omgir det dominante symbolet, og omtaler flere av de omkringliggende symbolene som *entydige*, og hvor deres eneste funksjon er å holde ritualet gående (Turner 1972, 186). Han velger her å kalle dem symboler fremfor tegn, da de har potensial til å gi flere meninger. Det Turner ikke nevner presist er at det kan eksistere elementer som direkte er hverdagslige, fullstendig ubetydelige eller rett og slett "kjedelige" (Grimes' utsagn) i ritualet. Grimes' kritikk av symboldefinisjonen kan derfor ha noe for seg, men i argumentasjonen mener jeg at han forenkler framstillingen av Turners teori.

Jeg er derimot enig med Grimes i at Turners definisjon av rituelle symboler helt klart setter unødige begrensninger. Definisjonens kategoriske form begrenser både området for forskning og forskningen i seg selv. Det kan spekuleres i om Turner valgte dette grepet i sine bøker og essaysamlinger fordi han spesifikt diskuterer religiøse ritualer hos ndembuene, og at grunnelementene i deres ritualer viser seg svært tydelig å være symboler. For som jeg tidligere har antydnet, kan Turners symbolteori absolutt anvendes på et større område enn det Turner selv har definert. Dersom vi følger Turners definisjon av symbol, ekskluderes for eksempel sekulære symboler og mange andre kulturelle elementer som er flertydige, men det er mulig at man her da har beveget seg ut på tolkning av et samfunn, og ikke av ritualer.<sup>37</sup>

Tar man utgangspunkt i Turners definisjoner, er det tydelig at hele området for reell feltforskning innskrenkes betraktelig. Definisjonen av rituale som Turner presenterer danner et feilaktig

---

<sup>37</sup> Denne vendingen fra ritualer til samfunn er for øvrig et grep som Turner selv foretar seg; jeg har pekt på at han utvidet sine teorier til å bli anvendbar i mangfoldige fenomener og samfunn.



inntrykk av hans teori. Videre er det lett å se at teorien om rituelle symboler kan anvendes på et større område enn det Turner har definert. I tilfellet med symbolforståelsen er han selv noe uklar i skillet mellom analyse av flertydige symboler i ritualet som sådan (hans teori), og drøftingen av symboltolkningene i et samfunn (hans argumentasjon for metode). Årsaken til dette er at hans teori henger sammen med metoden, og samtidig har den et stort gyldighetsområde. Grimes avslutter kritikken av Turner med at man enten kan beskylte Turner for å mislykkes med definisjonene sine, eller anta at han var smart nok til å ignorere hele problemet. Jeg har antydnet at en årsak til hans snevre definisjoner kan være at han er mest opptatt av det empiriske materialet han diskuterer. I de fleste tilfellene er dette ndembuene og deres ritualer, som Turner opplagt oppfatter som religiøse. Han forholder seg derfor til spesifikke tilfeller av religiøse ritualer hvor definisjonen han bruker ikke byr på problemer. En annen årsak til hans svake definisjoner kan ligge i hans oppfatning av hvordan teorier genereres, hvilket er tema for de påfølgende sider. Dette utgjør også min avslutning av diskusjonen omkring Turners definisjoner.

### **Å utlede nye hypoteser**

In moving from experience of social life to conceptualization and intellectual history, I follow the path of anthropologists almost everywhere. Although we take theories into the field with us, these become relevant only if and when they illuminate social reality. (...)Moreover, we tend to find very frequently that it is not a theorist's whole system which so illuminates, but his scattered ideas, his flashes of insight taken out of systemic context and applied to scattered data.  
(Turner 1974a, 23)

En teori eller en teoretisk modell kan være beskrivende eller forklarende, men den kan også være forutseende, hvilket ikke er helt fritt for implikasjoner. Sitatet ovenfor belyser en side ved Turners metode for teoridannelse; Turner bringer med seg teoretisk verktøy og relevant kunnskap ut i felten, men disse blir kun relevante når de belyser den sosiale virkeligheten. På den måten kan teorien være et redskap for å fremme forståelse, men faren ved dette kan være at den ikke bare er et redskap men selve målet. Lévi-Strauss kan her trekkes frem som et eksempel på en teoretiker som står for en slik tilnærming. I 1955 erklærte han at han ville anvende strukturell analyse på myter, og han brukte mytene til å påvise mytenes struktur (Douglas 1970, 307f). Premisset, her i dette tilfellet hans teori om mytenes struktur, var gitt på forhånd. Målet til Lévi-Strauss var å bekrefte teorien, ikke å utforske myter. Det kritiske i hans teori er at den ikke testes og avkreftes ved hjelp av empiri – den er med andre ord ikke utprøvbart (Wiet 1972, 153). Turner på sin side har ikke fulgt en slik linje. Han forble åpen i møtet med sitt materiale, og ønsket å

undersøke innholdet heller enn å bekrefte sine antagelser. Som Mary Douglas skriver: "The surprises in it [the material] probably surprised himself" (Douglas 1970, 308).

Slik jeg antydte ovenfor, er det en mulighet at Turners definisjoner er et resultat av egne antagelser og erfaringer før møtet med dataene i felten. Følger vi denne tanken videre, er argumentet som styrker påstanden nettopp at definisjonene samsvarer dårlig med hans funn. Spesielt kan dette illustreres ved å undersøke Turners definisjon av rituale. Her har Grimes tidligere pekt på at Turners ritualdefinisjon ser ut til å basere seg på vestlige forutsetninger for religion. Turner selv var katolikk, det er dermed nærliggende å anta at trosdimensjonen var viktig for ham fra et personlig ståsted. Turners bøker har, så vidt jeg kan se, ikke fokusert på den rollen trosforestillinger eventuelt skulle ha hos de innfødte. Dette vil si at han har sett bort fra enkelte av sine personlige antagelser og ideer før feltarbeidet; blant annet har han ignorert antagelsene om tro og teknologi til en viss grad. Andre elementer er blitt både fremhevet og ytterligere bearbeidet; han har for eksempel fremhevet den sosiale siden ved ritualene og performanceaspektet.<sup>38</sup> Undersøker vi Turners verker, ser vi en gradvis økende forståelse og utforming av nye ideer, og sentralt her står symbolteorien og prosesstankegangen. En fruktbar anvendelse av Turners ideer bør derfor være rettet mot hans teori fremfor hans definisjoner. Teorien er utviklet i takt med feltforskningen og reelle observasjoner, og illustrerer i høyere grad Turners faktiske hypoteser og synspunkter.

## Metode – Tilnærmingen til feltarbeid og psykologiske innfallsvinkler

Jeg vil nå trekke frem tre punkter fra kapittel 2 om metode og se dette i lys av teorien som siden ble presentert. Det første går ut på å systematisere de ulike innfallsvinklene til metode som har blitt diskutert, og å tydeliggjøre Turners argumenter for sin fremgangsmåte. Jeg vil også her diskutere om denne fremgangsmåten er et perspektiv utenfra og inn, eller om den faktisk kan betraktes som en emisk tilnærming (tilnærming innenfra). Siden vil jeg kort diskutere noen grunnlagsproblemer i religionshistorien sett i forhold til Turners metode, disse handler om antropologen som person og hans forutsetninger. Det tredje og siste punkt handler om de religionpsykologiske elementene av Turners metode.

---

<sup>38</sup> Jeg ser disse som en delvis innflytelse av et personlig utgangspunkt: Den sosiale siden ved ritualene en viktig del av katolisismen som religion som kan ha preget Turner, selv om den faglige innflytelsen fra strukturfunksjonalismen også absolutt er tilstede. Performanceaspektet hans kan være inspirert av hans personlige interesse for teater, spill og opptreden.

## Perspektiver satt i system

Turners modell for ritualanalyse har en tredelt form som er anvendelig når vi systematiserer standpunktene til de ulike teoretikerne (Wilson/Nadel, Geertz, Kapferer, Bettelheim mfl., Turner) som har blitt presentert, og jeg bruker derfor modellen for å illustrere de ulike innfallsvinklene:

- (1) Beskrivelse av ritualets observerbare trekk. Går vi på det mer generelle i denne delen av analysen, handler dette om en beskrivelse av det som faktisk skjer. Dette er noe som alle teoretikerne fra kapittel 2 stort sett er enige om bør være en del av feltforskningen. Uenigheten oppstår i spørsmålet om forskeren kan hevde en uoverensstemmelse mellom informantenes tolkninger og det rent deskriptive. Men dette berører ikke punktet om ritualets deskriptive trekk; uenigheten går ut på tolkning av det observerbare.
- (2) Tolkninger gitt av representanter for kulturen. Under dette punktet kan innfallsvinkelen til Wilson og Nadel plasseres; de ønsker at forskeren (i tillegg til det deskriptive) må la informantenes tolkninger være de eneste gyldige tolkningene i etnografisk forskning. Det er her snakk om det fullstendige "natives point of view" (Geertz 1999, 52). Turner har her gjort oppmerksom på problemet med at informantene er situerte; et nyansert arbeide må derfor ta hensyn til informantenes kjønn, alder og status.

Videre er også deltakerne i et rituale situerte, og her plasseres Geertz' og Kapferers perspektiv, som begge vektlegger forståelse innenfra. Disse er imidlertid uenige i hvilken opplevelse av ritualet som er den gyldige; Geertz forfekter dem som er dypt mentalt involvert i ritualet og mener at disse kan utdype dets essens. Kapferer mener på sin side at evnen til refleksjon er viktigere. De innfødte som observerer ritualet eller kan ta noe avstand fra det bør ifølge Kapferer få større oppmerksomhet. Uenigheten ligger i spørsmålet: hva *er* egentlig "the natives point of view"? Svaret de argumenterer for, er grunnlaget for deres ulike perspektiver.

En beskrivelse av ritualet slik informantene selv oppfatter det, er en side ved ritualet som bør inkluderes, men som tydeligvis ikke er helt fri for problemer. Tolkningene kan være motstridende, og deltakelse i ritualene har en sterk psykologisk dimensjon som ikke alltid vil komme frem i en eksegetisk (innfødt) tolkning. Motstridende tolkninger kan avdekke spenninger blant forskjellige individer og grupper i samfunnet. Men en eksegetisk tolkning inneholder også underliggende og dypereleggende følelser som ikke kommer til

uttrykk ved de innfødtes forklaringer. En antropologisk fortolkning av eksegetiske beskrivelser vil kunne belyse dette aspektet. Fordelene ved en tilnærming som vektlegger forståelse innenfra er at den kan gi kunnskap om sosiale forhold og sosiale relasjoner i det samfunnet som studeres. Men denne tilnærmingen alene kan både være problematisk og utilstrekkelig.

Videre er det et poeng at informantenes posisjon i samfunnet er utslagsgivende for deres forklaringer, og Turner presiserer at deres tolkninger alltid vil være farget av deres status i samfunnet. Derfor er det nødvendig å ha et bredt spekter av forklaringer fra informantene, som belyser hvordan ulike samfunnsposisjoner skaper forskjellige forståelser av ritualene og symbolene. De innfødte er både posisjonert innenfor ritualet og i samfunnet. Dette kan skape et mangfold av ulike forståelser av ritualer og symboler.

- (3) Tolkninger av ritualet gitt av antropologen som ser ritualet i kontekst. Her ligger tyngdepunktet for Turners argumentasjon; antropologens analyser er nødvendige og må inkluderes. Et poeng som Turner fremhever er at antropologen har en større oversikt over helheten, og at han er nøytral i forhold til interesser i det samfunnet som blir studert.

Under (3) kan vi også innlemme de ulike fagperspektivene som har vært diskutert under problemstillingen vedrørende antropologens kompetanse innenfor disse. For eksempel benytter Bettelheim og andre dybdepsykologer et slikt faglig perspektiv hvor (igjen i tillegg til det deskriptive) tolkninger som forskeren selv gjør er den mest essensielle. Andre eksempler på slike fagperspektiver kan være sosiologiske, feministiske, og andre. Slike fagperspektiver er et valg som antropologen foretar, og som utgjør hans posisjon og rolle. Turner advarer her mot å bruke et ensidig perspektiv, fordi fenomenene som studeres er sammensatte.

Hvor kan så Turner plasseres i alt dette? Han ser ut til å forsvare antropologens posisjon, altså (3), et perspektiv utenfra. Det holder ikke å beskrive de innfødtes synsvinkel – I antropologifaget er en tolkning eller diskusjon omkring de innfødtes synsvinkel helt nødvendig for å oppnå en dypere forståelse. Turner kaller dette et etisk eller et utenfra-perspektiv, et begrep som kan ha en viss negativ klang i det at det lyder reduksjonistisk. Men et slikt perspektiv trenger på ingen måte å være det; en forsker utenfra *kan* ha en dyp forståelse for et annet samfunn, slik jeg vil argumentere for er tilfelle med Turners perspektiv.

Clifford Geertz kaller en god antropologisk beskrivelse for *thick description*<sup>39</sup>, tykk beskrivelse. En slik beskrivelse utreder ikke bare det rent observerbare, men forteller både om kontekst, intensjon og forutsetninger. Et eksempel Geertz gir er blinking med øyet. Selve blinkingen er det observerbare, men sett i sammenheng kan dette være et signal fra blunkerens til en annen. Det er viktig å forstå den sammenhengen denne handlingen forekommer i, og videre er det viktig å tolke blunkerens intensjon. Sist men ikke minst er det viktig å se på de kulturelle forutsetningene til blunkerens: blinking er en handling som forstås som en måte å kommunisere med en annen (Geertz 1973, 6ff). En god antropologisk beskrivelse forutsetter med andre ord en grundig forståelse av det samfunnet som studeres.

Det Turner har gjort i praksis er nettopp eksempler på *thick description*. Han har satt seg inn i de innfødtes ståsted ved å delta i deres samfunn og også i deres ritualer. Han har på den måten sett at ritualer var en viktig del av de innfødtes hverdag, og hans beskrivelser av disse bærer preg av åpenhet og forståelse:

In studying religious symbols, the product of humble vision, we [the anthropologists] must ourselves be humble if we are to glimpse, if not fully to comprehend, the spiritual truths represented by them.

(Turner 1975, 196)

Turner har knyttet sine erfaringsnære opplevelser opp mot teori og analyse, som kan kalles de mer erfaringsfjerne begrepene (Geertz 1999, 51f). Turner ønsket å forstå ndembuenes samfunn på deres premisser, i utgangspunktet et emisk eller innenfra-perspektiv, men metodisk har han kalt dette et perspektiv utenfra, for å fremheve antropologens viktige rolle som en kulturfortolker som ikke fra før tilhører den kulturen som studeres. Turners intensjon med feltarbeid er ikke først og fremst å forklare, men å forstå og å utrede. Målet har vært å gjøre det eksotiske til noe familiært og forståelig. Et slikt utgangspunkt gir en tilnærming som ikke vil være reduksjonistisk.

Det er også mulig å se på Turners perspektiv som emisk, altså at han i virkeligheten nærmer seg et samfunn innenfra. Et emisk perspektiv streber mot en nyansert beskrivelse av kulturens logikk, og det vi ser av Turners arbeide er at han ønsker å avdekke det implisitte og uuttalte i kulturen. Han er på ingen måte reduksjonistisk i sine beskrivelser. Det implisitte er kulturelle koder og forestillinger som de innfødte ofte ikke selv er bevisste på, og Turner ønsker ved deltagende observasjon å gripe dette underforståtte i kulturen. Han hevder at dette kan oppnås med

---

<sup>39</sup> Clifford Geertz introduserte dette begrepet i den klassiske “The Interpretation of Cultures” i 1973.

antropologens utenfra-perspektiv, og er her uenig med den emiske skolen (blant andre nevnte Wilson og Nadel), som tror at de må starte på de innfødtes premisser for å kunne avdekke implisitte tanker (Turner 1975, 146). Hovedargumentet til Turner er at antropologens analyser er nødvendige og en del av en nyansert studie av et samfunn; kulturens ”indre logikk” og de innfødtes implisitte tanker og regler kan kun beskrives av en person utenfra. Uenigheten mellom Turner på den ene siden og Wilson og Nadel på den andre ligger i ulike synspunkter på metoden for å oppnå et felles mål; nemlig *thick description* av ulike samfunn.

Sammenligner vi Turners metode med de faktiske forhold, det vil si, de etnografiske beskrivelsene han har gitt, avdekkes en motsetning. I ”Symbols in Ndembu Ritual”, hvor han er opptatt av metode, fremhever han antropologens oversikt som en nøkkelposisjon. Det kommer frem av artikkelen at Turner synes å sette antropologens perspektiv som det viktigste. I praksis derimot ser vi at han har gitt plass til mange av informantenes egne beskrivelser og tolkninger, og forsøker å nærme seg kulturen på deres premisser.<sup>40</sup> Det kommer videre frem av modellen presentert i kapittel 3 om symbolets meningsdimensjoner, at Turner også teoretisk gir plass til mange ulike tolkninger av et fenomen. Sannsynligvis mener Turner at antropologens tolkninger er essensielle, men at alle stemmene i praksis er likeverdige. Hans posisjon i artikkelen kan kritiseres for at den stiller seg ukritisk til antropologens rolle, og at den overdriver de positive sidene ved antropologens utenfraståsted. Kupers kritikk av at Turner her gir uttrykk for en overdreven tro på forskerens objektivitet er fullstendig berettiget. Turner kan unnskyldes for sine bastante utsagn dersom hans intensjon i artikkelen først og fremst var å argumentere imot posisjoner som Wilson og Nadel står for; hans beveggrunn for å komme med sterke påstander om for eksempel antropologens objektivitet er muligens å fungere som motvekt mot dem. Men et mer moderat standpunkt i artikkelen hadde frembrakt en klarere og mer reflektert holdning.

I de senere årene har både humanistiske og samfunnsvitenskapelige fag vært opptatt av nettopp refleksivitet; at forskeren også kommer med sin bakgrunn, som danner en forutsetning for forskningsresultatet. Fullstendig objektivitet er blitt stående som et utopisk ideal – det finnes alltid ”a view from somewhere”; ”a view from nowhere” eksisterer ikke. Den nye metoden for forskning sentreres om selve dialogen mellom forsker og forskningssubjektet<sup>41</sup> (Flood 1999, 13ff; 150; 168; 218f). Manglende hos Turner er en refleksjon både over egen rolle og sine for-

---

<sup>40</sup> Se Turner 1967; 1968; 1969a mfl.

<sup>41</sup> Mikhail Bakhtin er tenkeren bak dette begrepet, se spesielt Flood 1999, 150.

dommer. Mange vil også mene at Turner i liten grad har tatt hensyn til etiske overveielser. Antropologen er i en maktposisjon, og bør for eksempel være varsom med hvordan informantene fremstilles i monografier (Douglas 1970, 304). Dilemmaet står mellom fullstendig ærlighet og anstendighet. Gavin Floods betraktninger rundt metateori (teoretikerens selvrefleksjon), narrativ metode (fortellende grep som metode) og dialogisme, som her presenteres som de nyere forskningsidealer, ville satt fokus på dette temaet i feltforskningen. Antropologens bevissthet om sin egen rolle utgjør en ytterst viktig og avgjørende del av feltforskningsmetoden.

### **Inside-outside: Trosspørsmålet i religionsstudiet**

Grunnlagsproblemene som har opptatt religionshistoriefaget spesielt handler om tro, og angir en litt nærmere presisering av det kompliserte forholdet mellom forskerens ståsted og religionen som studeres; Hvordan skal forskeren forholde seg til de religiøse elementene i en kultur? Må forskeren selv være religiøs for å forstå selve kjernen i religionene som studeres? Og: hvilken innvirkning har forskerens egen tro på studiet av religion? Spørsmålene har ingen entydige svar, og religionshistorikere arbeider ut fra ulike synspunkter. Turner omvendte seg til katolisismen i 1957, samme året den første boken om ndembuene ble utgitt. Turners religiøsitet kan ha endret hans syn på ndembuene og bidratt til hans avvikelse fra strukturfunksjonalismen. Det som er tydelig er at han gir religion og religiøse erfaringer et positivt trekk, og mener i motsetning til strukturfunksjonalistene at ritualer er et sentralt element i ethvert samfunn.

Spørsmålet om religiøsitet kan nyanseres ytterligere; er det nødvendig at forskeren deler samme tro som sine informanter? Undersøker vi Turners tilfelle, finner vi at han har arbeidet med begge aspekter. I hans feltarbeid hos ndembuene er skillet mellom forsker og forskningsobjekt stort – Turner kommer fra et radikalt annerledes samfunn og kultur i forhold til ndembuene, og i hans øyne må førsteinntrykket av ndembukulturen ha betonet seg både som mystisk og eksotisk. Denne store forskjellen mellom forskerens og informantenes kultur utfordrer spørsmålet om dyp forståelse er mulig å oppnå når forsker og innfødt har et såpass radikalt ulikt livssynsgrunnlag. Blir det da mulig å gripe de innfødtes synsvinkel? I et av hans senere feltarbeider er derimot dette radikale skillet nærmest totalt visket bort. I monografien om kristne pilegrimsferder står han på mange måter forankret i sin egen kristne kulturelle bakgrunn og arbeider med et fenomen innenfor sin egen religion i forskningsøyemed (Engelke 2002, 8). Faktisk ser det her ut til at Turner går imot sine tidligere argumenter som vektla forskerens rolle som nøytral og ikke posisjonert.

Jeg skal ikke dvele altfor lenge ved religionshistoriens grunnlagsproblemer med henblikk på Turner, for løsningene på grunnlagsproblemene er varierte, komplekse og diskutabile; svarene avhenger mye av ulike skoler, retninger og personlige meninger. Men et par interessante artikler har nylig dukket opp som berører trosspørsmålet og Turners metode: Matthew Engelke tok opp dette temaet i ”The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turners on ’the inner life’” (2002). Engelke ser på Evans-Pritchard og Turners indre liv, og hvordan troen formet deres metode. Turners hustru og kollega Edith Turner svarte denne artikkelen noen måneder senere, og jeg vil her hente frem disse delene av diskusjonen omkring Turners tro.

Engelke viser først til hvor vanskelig det er for en antropolog å forsøke å forstå og å forholde seg til visse religiøse elementer i kulturen som studeres; hvordan skal han posisjonere seg i forhold til for eksempel eksorsisme eller hekseri, dersom dette er ham totalt fremmed? Engelke kaller dette ”the problem of belief”, og mener dette aspektet ved Turners arbeider har fått relativt liten oppmerksomhet (Engelke 2002, 3f). Engelkes problematisering handler ikke om teologi, men han setter et skille mellom hovedstrømmen av antropologer og Turner (og Evans-Pritchard, men heretter konsentrerer jeg meg kun om Turner). Tendensen i antropologi har vært å drive feltarbeid basert på *reductive atheism* eller metodologisk ateisme (Ewing 1994, 571). Selv om Turner tidlig også arbeidet med dette metodologiske utgangspunktet, så motarbeidet han gradvis dette synet. Ifølge Engelke prøvde Turner å inkorporere noe av sitt indre liv i sitt arbeide, og troen utviklet seg til en del av hans metode (Engelke 2002, 4).

Turner har blant annet vært opptatt av forbindelsene mellom individuelle og kollektive religiøse representasjoner, noe som kan føres tilbake til Durkheim og ”The elementary forms of the religious life” (1915). Mange flere elementer i Turners teori kan tyde på at han anvender metoder som har et ikke-religiøst utgangspunkt, og hans metode har et solid fotfeste i antropologisk fagtradisjon. Men et av punktene som Engelke mener er uforenlig med det durkheimske paradigmet, er Turners presisering om det uutsigelige i religiøse erfaringer. Turners beskrivelser av det religiøse ritualet *Chihamba* er sterkt emosjonelt og antyder at ndembuene virkelig får kontakt med spirituelle krefter (Engelke 2002, 7f). Etter Engelkes mening er Turners intensjon ikke kun å beskrive det kreative og dynamiske ved ritualene, men han ønsket i tillegg å bruke teologi som et bidrag til å forme sin antropologiske metode. Ifølge Turner vil det akademiske studiet av religion være utilstrekkelig dersom metoden den bruker reduserer religion til funksjon



eller til menneskelige behov, forteller Engelke, og mener med dette at tro (*belief*) er et sentralt element i Turners metode.

Edith Turners kommentar til Engelke er avvæpnende. Hun bekrefter de religiøse elementene av Victor Turners metode, og mener at hans innfallsvinkel avviker tydelig fra Durkheims. Hennes poeng er at det ikke ligger noe kritikkverdig i dette. Durkheims og andre tidligere antropologers konklusjoner er at religion er ”ingenting” og i virkeligheten et konstruert verk av samfunnet selv. Hun knytter Durkheims positivistiske holdninger ovenfor religion til gammel imperialisme, og mener dette til en viss grad er ødeleggende for forskningen (E. Turner 2003, 22). Ifølge E. Turner, er Victor Turners positive holdninger overfor religiøse elementer bedre for forskningen enn Durkheims skepsis og mistro. Nyere trender innenfor antropologi viser at tendensen er å bevege seg bort fra det positivistiske. Turners religiøsitet er en naturlig del av ham selv som person, som helt klart har formet hans tenkning.

### **Turner og religionspsykologien**

Turners ideer i ”Symbols in Ndembu Ritual” er relevante temaer som tas opp i religionspsykologien. Jeg vil nå se på de psykologiske elementene som Turners metode legger opp til.<sup>42</sup> Symboler henvender seg til indre representasjoner hos individer, og kognitive tilnærminger berører derfor nødvendigvis studiet av ritualer og symboler. Slike tilnærminger er et stort område innen religionspsykologien. Turners artikkel tar opp analyser og fortolkning av ritualer og symboler, hvor psykologiske implikasjoner hos representantene for kulturen er et av temaene som bringes opp. Symbolet må ses med både en sosiokulturell dimensjon og en psykologisk dimensjon, er Turners budskap i artikkelen. Flere psykologiske premisser er underliggende både i Turners metodiske ideal og hans teori (Boudewijnse 1990, 1f).

Turner tar som nevnt avstand fra en ren dybdepsykologisk innfallsvinkel som ensidig fokuserer på det underbevisste og fortrengte, uten å ha med den sosiale dimensjonen. Men han er likevel opptatt av de indre psykologiske prosessene under utførelsen av et rituale. Hans teori om ritualenes sosiale funksjon har et underliggende psykologisk premiss. Etter Turners mening uttrykkes implisitte konflikter symbolsk i ritualene, og denne symbolikken er enten fortrengt eller underbevisst (Boudewijnse 1990, 5). Innen symbolteorien kommer det enda tydeligere frem at han er bevisst på at de indre psykologiske erfaringene er essensielle i studiet av symboler. Han

---

<sup>42</sup> Direkte innflytelse fra dybdepsykologien (spesielt fra Freud og Jung) kommer jeg tilbake til under kapittel 6 om faghistorisk innflytelse. Her vil jeg kun drøfte metode og teori sett i forhold til religionspsykologien.

viser blant annet til at symbolene har en sensorisk side hvor referansene viser til menneskers fysiologi (for eksempel blod eller melk) og/eller naturlige prosesser (død, fødsel). Han kommer med andre ord inn på individets emosjonelle og psykologiske erfaringer knyttet til symbolet. H. Barbara Boudewijnse skriver om Turners symbolteori at

...Turner does not offer a theory of mental structures, but [he] provides an extensive phenomenology of the mental features of the symbolic process. Symbols are directly related, not only to structures of cognition, but also to affectivity. As such they have an experimental character related to the mental life of the individuals who participate in the ritual process. They do not, however, define individualistic dimensions of experience but have reference to ethos and morality as they are generated and specified within the liminal condition.

(Boudewijnse 1990)

Senere viser han også til hvordan rituelle erfaringer og opplevelser kan skape spiren til innovasjon og utfoldelse (Boudewijnse 1990, 6ff).

Kommunitasbegrepet til Turner har også en tilknytning til religionspsykologien. Her er han opptatt av liminalfasens symbolikk, gruppefenomenet og møtet mellom individene innenfor gruppen. Han ser på hvordan symbolikken i liminalfasen påvirker individets indre erfaringer. Og han studerer kommunitasgruppen som dannes i en liminal tilstand, hvordan den står utenfor en sosial struktur og at individene innenfor kommunitasfellesskapet er likeverdige ovenfor hverandre. Turner mener at ritualene har mer enn kun en sosial side; de underliggende, psykologiske virkningene utgjør også en viktig del av en ritual- eller symbolanalyse. Det finnes irrasjonelle elementer som kommer til syne i ritualene og symbolene.

Turner har bidratt til nye interesseområder innen det religionspsykologiske forskningsfeltet. Han hevder blant annet at det ligger flere sosiale og individuelle motivasjoner i et rituale enn dem som gis verbalt hos deltakerne (Boudewijnse 1990, 8). Dette er en forståelse av ritualefenomenet som Turner har som forutsetning for sin metode. Han ser ikke på kausale psykologiske forklaringer av ritualer og symboler, men på hvordan erfaringer skapes ved hjelp av dem.<sup>43</sup> Generelt har den religionspsykologiske fagdisiplinen vært opptatt av motivasjon og personlighetsfaktorer på den ene siden, og de erfaringer og konsekvenser ritualer skaper på den andre. Turner har bragt inn en ny måte å studere menneskenes religiøsitet på innen religionpsykologisk tenkning; han ønsker å se på hva som faktisk skjer innenfor et rituale i en kontekst, og undersøke de psykologiske virkningene av det. Ritualer og symboler har både en privat og en offentlig funksjon. Det er

---

<sup>43</sup> En del forskere har brukt Turners teorier som psykologiske årsaksforklaringer selv om Turner selv ikke betrakter sin teori på den måten (Boudewijnse 1990, 13).

viktig at symbolets betydning ikke bare knyttes til psykologiske termer. Turner inkluderer i sitt studie både den sosiokulturelle og den psykologiske dimensjonen (Boudewijnse 1990, 1; 12).

## Noen konkluderende bemerkninger

Turners definisjoner av ritualer og symboler ser ut til å være i dårlig samsvar med hans teorier. Definisjonene er forholdsvis lukkede og lite anvendbare i praksis. Et mulig svar på hvorfor dette er tilfellet, er at Turner dannet definisjonene sine på grunnlag av sin førforståelse, mens teorien ble utviklet i felten. Hans eget syn på teori er at den må støtte opp under den erfaringen som hentes fra virkeligheten. Teorien som anvendes i felten er hentet fram fordi den er gjenkjennelig, og denne teorien bidrar til større innsikt og muliggjør en tolkning av de observerbare dataene. Det er på den måten nye hypoteser kan genereres (Turner 1974, 14f). En teoretisk modell av et fenomen kan riktignok aldri bli en fullstendig avbildning av virkeligheten, men den kan fortelle og formidle en essensiell side ved et fenomen. Konklusjonen er at Turners definisjoner anses som svake i forhold til hans teori. Mange samfunnsforskere og religionshistorikere ser på hans generelle teori som svært anvendbar selv om definisjonene er kritikkverdige.

Turners metode bygger på et perspektiv hvor forskeren anses som en person hvis ståsted kommer utenfra. Det er Turner selv som frembringer denne påstanden. I praksis bærer hans feltarbeid preg av en dyp forståelse for ndembuenes kultur. Geertz begrep om *thick description* gir et riktig bilde av Turners monografiske skildringer. Likevel er Turner noe fanget av sin tid, hvor antropologien ønsket å nærme seg de mer harde vitenskapene. Kravet om objektivitet som Turner hevder at forskeren kan oppfylle, er i senere tid blitt ansett som et uoppnåelig mål. Turner har i tillegg i liten grad problematisert forskerens rolle hva gjelder refleksivitet og maktforholdet mellom forsker og subjekt. Hans metode ser ut til å være en vellykket antropologisk tilnærming til et samfunn eller en kultur; det kritikkverdige ligger i mangelen av det metateoretiske.

En annen del av metateorien går ut på å være klar over hvilke premisser som ligger til grunn for perspektivene eller metodene som anvendes. Jeg har for det første gått inn på Turners egen religiøsitet som et av disse førpremissene. Det er tydelig at hans tro har hatt en innflytelse på både utformingen av ideene og teoriene, og på hans forståelse av de kulturene han har studert. Etter Edith Turners syn, er religiøsiteten en del av personligheten til et menneske, og vil også prege hans/hennes verdensanskuelse og forståelse.

Jeg har til sist gått inn på de delene av Turners metode og teori som berører religionspsykologien. Forholdet mellom Turner og religionpsykologien går begge veier; Turner har mange temaer knyttet til religionpsykologien, samtidig som han også har bidratt til generelle teorier som er interessante for religionpsykologien.

## Kapittel 6: Helhet og fagretninger

Jeg har til nå tatt opp en del av momentene fra kapittel 1 og 2; definisjoner og metode er blitt presisert og systematisert, og jeg har også trukket inn noen deler av både teorien og feltforskningen som belyser Turners innfallsvinkel. Dette kapittelet vil ta for seg forutsetninger for Turners teorier. Her vil jeg undersøke noen viktige elementer som ligger til grunn for teorien; symbolperspektivet og komparativ metode. Deretter vil jeg betrakte det helhetlige aspektet ved Turners teorier. Jeg ønsker kort å vise hvordan metoden, symbolteorien og ritualteorien henger sammen.

Til sist vil jeg diskutere fagretningene som Turner har vært påvirket av. Her vil jeg se disse retningene i lys av teorien som er blitt presentert i kapittel 2, 3 og 4. Jeg har antydnet at Turner på mange måter er en liminal figur i den antropologiske og den religionshistoriske faghistorien. Dette kan forstås på mer enn en måte – for det første kan Turner betraktes som en overgangsfigur innen antropologien fordi han faghistorisk sett har vært bidragsyter til en utvikling av både gamle og nye fagretninger, og kan ikke kategorisk innlemmes i en spesifikk retning. Men for det andre kan man også se ham som en brobygger mellom religionshistorie og religionsantropologi, og videre mellom antropologien og andre retninger som jeg tidligere har understreket (kapittel 1 og 5), for eksempel psykologi og performance studier. Til en viss grad flettet Turner også inn visse elementer fra teologi, kunsthistorie og engelsk litteratur i sine verker. Jeg vil se på noen av fagretningene og til sist komme med en konkluderende karakteristikk av Turner.

### Betraktninger over forutsetningene for Turners teorier

#### **Bør symbolperspektivet forkastes?**

Jeg har i denne oppgaven konsentrert meg om Turners utredninger om symboler og ritualer. Til grunn for disse to temaene ligger et symboltolkningsperspektiv; at ritualer og symboler er fenomener som har underliggende betydninger og må derfor fortolkes. Forsvarere av symbolperspektivet mener at mennesker uttrykker sine verdier og følelser indirekte ved bruk av symboler, og at symbolene kan fortelle oss noe om menneskenes følelsesmessige (psykologiske) og sosiale system (Lawson og McCauley 1990, 37f). Men ikke alle samfunnsforskere går ut fra et slikt utgangspunkt. Frits Staal, professor i antropologi og filosofi, er en av dem som er grunnleggende uenig med Turner, og holder fast på at ritualer er handlinger uten mål eller mening. Han skriver:

A widespread erroneous assumption about ritual is that it consists in symbolic activities which refer to something else.

(Staal 1979, 484)

Staal påpeker at ritualers fremste kjennetegn er at de består av regler som nærmest utføres som tvangshandlinger. Det finnes ingen tanker om det symbolske idet deltakerne utfører et rituale, og deres forklaringer i etterkant omfatter sjelden symbolske tolkninger (Staal 1996, 484). Ritualene er meningsløse i den forstand at de i seg selv er hensikten med utførelsen, hevder Staal (Staal 1979, 487).

Staals empiri består av eldgamle vediske ritualer som er sterkt regelstyrte. Hans hypotese, som antar at ritualene er meningsløse, er en konklusjon han har trukket ut fra studier av vedisk religion. Hans standpunkt minner om Freuds syn på religioner, som kobler religion opp mot tvangstanker og nevroses. Staal forkaster totalt en symboltolkning av ritualer og representerer ytterfløyen av teoretikere som er skeptiske til slike tolkninger av ritualer og symboler.

Dan Sperber er en annen kritiker til symbolperspektivet, og påstår at rituelle symboler ikke refererer til spesifikke meninger overhodet (Glazier 1997, 148). Symbolperspektivet kaller Sperber for "the theory of hidden or cryptic meanings", og etter hans mening hviler det på et mislykket argument – nemlig det at symboler kan uttrykke skjulte meninger som det er mulig å avdekke (Sperber 1975, 6). Andre, mer moderate standpunkter er for eksempel Stanley J. Tambiah, som mener at skillet mellom ritualer og ikke-rituelle handlinger er flytende, og Roy A. Rappaport, som presenterer en mer deskriptiv og formell ritualteori (Grimes 1996, 495; 427). Disse teoretikere vektlegger ikke det symbolske aspektet ved symboler og ritualer, men viser til det de betrakter som mer håndterlige sider ved ritualfenomenet.

Innen visse fagområder stiller enkelte antropologer seg skeptiske eller likegyldige til symbolperspektivet som Turner anvender. De sterkeste innvendingene mot dette perspektivet kommer fra skeptikerne. Argumentene mot symboltolkning, som her representeres av Staal og Sperber, kan oppfattes som en kritikk av Turner, fordi hans påstand er at ritualer og symboler faktisk *har* et komplekst system av ulike symbolske meninger, noe som står i skarp kontrast til Staal og Sperbers meninger. Denne uenigheten kan også ses i sammenheng med at det er en metodologisk forskjell mellom Turner og skeptikerne. Diskusjonen om emiske og etiske perspektiver illustrerer og forsterker dette skillet mellom dem. Min konklusjon fra kapittel 5 antyder at selv om Turner snakket om et ståsted utenfra, anvender han i praksis også en emisk

tilnærming fordi han er opptatt av forståelse innenfra. Fellestrekket til skeptikerne til symboltolkning, er at de i høy grad kan sies å gå ut fra et etisk ståsted, som ofte ikke tar hensyn til informantenes synsvinkler. Staal reduserer ritualdeltakelse til tvangsmessige handlinger, og Sperber benekter at symboler har underliggende betydninger. Skeptikere til symboltolkning har med andre ord et grunnleggende ulikt utgangspunkt i forhold til Turner. Mangfoldet av eksisterende standpunkter viser at temaet symboler og ritualer er et fagområde som er komplisert og som stadig er gjenstand for nye utfordringer og implikasjoner.

### **Et komparativt perspektiv**

Komparasjon er et annet underliggende premiss for Turners teorier. Faktisk danner den komparative metoden selve forskningsgrunnlaget for Turner. Et komparativt perspektiv forutsetter at de fleste samfunn har visse fellestrekk, og at det er mulig å studere fenomener på tvers av kulturelle barrierer. En komparativ innfallsvinkel studerer ikke bare de ulike fenomenene slik de inntreffer innenfor hver enkel kultur, men prøver å si noe om selve strukturen til disse fenomenene (Paden 1988, 1). Så vidt jeg kan se, betrakter Turner det som uproblematisk å studere ritualer og symbolsk mening som tverrkulturelle fenomener. Turners beskrivelse av overgangsritualenes tretrinnsfaser viser at han er fokusert på ritualenes generelle struktur, som er som nevnt et karakteristisk trekk for det komparative aspektet.

Komparasjon ser ut til å få økende relevans for Turner ettersom hans teori utvikles og utvides. Noen eksempler på dette kan vi finne i teorien om ritualprosessen. Her utvikler han sine to kjernebegreper; *kommunitas* og *liminalitet*, og begge disse får gradvis mer generelle egenskaper og karakteristikk. *Kommunitas* som et gruppefenomen kan inntre i alle samfunn som et ledd i samfunnsendringer. *Liminalitet* er en tilstand som ikke bare er forbeholdt ritualer, men trer også frem i for eksempel visse sosiale grupper. Videre finnes det elementer i den vestlige verden som ligner *liminalitet*, blant annet i kunst og litteratur. Turner, som har tatt et utgangspunkt i feltstudier av *ndembuene*, går etter hvert over i å sammenligne resultatene fra feltarbeidet med elementer i andre samfunn. Et konkret eksempel på dette er at hans ideer om strukturen i *kommunitas*, som har utspring fra *ndembuenes* ritualer, blir overført til hippiebevegelsen. Det ser ut til at teorien utvikles i en prosessorientert retning samtidig som han utvider den til noe som nærmer seg en *Grand Theory*, med universelle trekk.

Pretensjoner av universalitet ved Turners teorier er ikke uproblematisk. Tvert om er det fare for at teorien fremstår som en litt obskur og lite hensiktsmessig karakterisering av vidt forskjellige

fenomener. Men slik jeg har forstått Turner, snur han om på denne problemstillingen. Han ønsker ikke å sammenligne ndembugutters initiasjon med hippiebevegelsen. Ei heller sier han at teaterstykker og ritualer er sammenfallende fenomener. Det Turner finner interessant, er at liminale fenomener har helt spesielle egenskaper, og slike liminale tilstander dukker opp i mange ulike sammenhenger, ikke bare i overgangsfasen i ritualene. Likevel er det på sin plass å advare mot å bruke universalistiske teorier ukritisk. Turners teorier er generelle i sin struktur, og anvendelse av disse bør overveies i hvert enkelttilfelle.

Jeg har nå sett på to grunnleggende punkter som er essensielle for Turners teori, nemlig at han forutsetter at handlinger kan være symbolske og meningsfulle, og at det er mulig å sammenligne strukturelt like fenomener fra ulike kulturer. Nedenfor følger en utdyping av noen elementer fra Turners teorier slik de ble presentert i kapittel 3 og 4. Jeg vil særlig legge vekt på sammenhengen mellom symbolteorien og teorien om den rituelle prosess og det helhetlige perspektivet teoriene danner.

## Litt om teoriens helhet

### **Metode, rituelle symboler og ritualprosessen**

I innledningen bemerket jeg at jeg gjennom oppgaven skiller mellom Turners symbolteori og hans ritualteori. Samtidig har jeg underveis i oppgaven prøvd å trekke frem noen sammenhenger mellom metode, symbolteorien og ritualteorien. Enkelte paralleller mellom disse komponentene kan lett gjenkjennes, blant annet det grunnleggende perspektivet på symboler, og en åpen og positiv innstilling til subjektene som studeres. Jeg vil likevel kort gå mer eksplisitt inn på en syntese for å understreke hvordan Turners ideer sammen danner en helhet.

I kapittel 2 så vi hvordan Turner problematiserte sider ved feltforskningen og reflekterte over mulige innfallsvinkler til studiet av ritualer. Han forsøkte å unngå et for ensidig perspektiv (derav hans kritikk av dybdepsykologien), og reflekterte over eventuelle motsetninger mellom informanter og antropolog. Denne diskusjonen om metode dukker også opp i symbolteorien og i ritualteorien. I kategoriseringen av symbolenes egenskaper og referanser gjør han oss oppmerksom på at motsetninger mellom informantenes tolkninger av melketresymbolet ikke stemmer overens med hans observasjoner av dets bruk under ritualet. At antropologens tolkninger her strider mot informantenes egne forklaringer har ifølge Turner en sammenheng med symbolets natur. Går man så over til ritualteorien, beskriver Turner videre en ambivalent



symbolikk i ritualets liminalfase. Han forklarer hvorfor en overgang er kritisk; den innebærer usikkerhet fordi ritualsubjektet ikke er definerbar. Av den grunn er liminalfasen omgitt av sterkt motsetningsfulle symboler. Her ser vi helheten i Turners teorier; han legger vekt på en hermeneutisk fortolkning i sin metode, og ser på symbolene som mangetydige og svært ofte motsetningsfulle. Denne egenskapen er essensiell i ritualene, fordi den skal knytte sammen ulike meningshorisonter. Turners forståelse av ritualer understreker symbolenes særegne egenskaper, og i tillegg går hans metode ut på at ulike posisjoner skaper ulike perspektiver på et fenomen. Jeg vil derfor med dette hevde at symbolforståelsen til Turner danner grunnlaget for hans metode og hans teorier.

Videre er det nødvendig å se sammenhengen mellom symbolteorien og ritualteorien. Jeg minner om ritualteorien fra kapittel 4, hvor jeg beskrev Turners overgang til et prosessorientert perspektiv. Hans hovedinteresse var å beskrive endringsperspektivet, men som vi så la han også vekt på ritualets overgangsfase og dets ambivalente symbolikk. Symbolens egenskaper og meningsnivåer trekkes frem som særlig sterke i liminalfasen, så på et vis anvender han sin symbolteori i utredningen om begrepene liminalitet og kommunitas. Han beskriver liminalfasen som mangetydig, hvor de ulike referansene skaper usikkerhet og motsetningsfulle forhold. Kommunitasfellesskapet beskriver han som en manifestasjon av motsatsen til en eksisterende struktur. Forandring for Turner er mulig på grunn av symbolenes ubestemmelige natur; ved at de er flertydige kan de anvendes på en innovativ måte. Han er opptatt av hvordan symbolene brukes og bidrar til å uttrykke dypereleggende meninger. Helheten i Turners teorier vil jeg understreke fordi teoriene bygger på hverandre og på hans forståelse av symboler.

## Noen fagretninger i teoriene

Jeg ønsker her å underbygge min påstand om Turner som liminal figur ved å peke på de ulike retningene teorien hans omfatter. Jeg kommer først og fremst til å konsentrere meg om retningene innenfor antropologien som Turner har vært påvirket av, men siden det psykologiske innslaget er en essensiell del av både hans teori og metode, vil jeg også diskutere noen av de psykologiske aspektene Turner berører.

### Turner og de tre antropologiske skoler

I den antropologiske fagtradisjonen går det et skille mellom en amerikansk og britisk skole. Begrepene kultur og samfunn kan illustrere dette skillet. Ordet *kultur* knyttes til verdier, normer

og mening; elementer som først og fremst anses å oppta amerikansk antropologi (som også kalles for kulturanthropologi). Mens *samfunn* forbindes med funksjon, det sosiale, det politiske og økonomiske, som kjennetegner interessene innenfor britisk antropologi (som også betegnes som sosialantropologi). Amerikansk antropologi gjennomsyres av tysk tradisjon og arven fra Boas, som regnes som kulturrelativismens far. I kontrast til dette har britisk tradisjon fokusert på det sammenlignbare, det vil si det komparative og universelle (Eriksen 2002, 72ff; 84).

Det kan være interessant å merke seg denne forskjellen i Turners tilfelle. Biografisk og geografisk sett ser vi at han arbeidet innen den britiske skolen fra 1950 frem til 1963, hvor han så siden flyttet til USA. Litterært og teoretisk aner vi også et tilsvarende skille; Turner er som nevnt mest opptatt av sosiale systemer og funksjon i ”Schism and Continuity”, mens i ”The Forest of Symbols” forsøker han å gripe det som oppleves som meningsfullt for ndembuene – symbolene, og her står de rituelle symbolenes ideologiske og fysiologiske aspekter i sentrum. Det er sterke indikasjoner på at Turner i førstnevnte bok var under innflytelse av det britiske Rhodes-Livingstoninstituttets strukturfunksjonalistiske vinkling, og siden ble påvirket i en ny retning, muligens inspirert av amerikansk antropologi, og ble mer opptatt av kultur og meningsinnhold.

Rhodes-Livingstoninstituttet og strukturfunksjonalismen har blitt kritisert for sin afrikasentrisme, og selv om Turner har vært opptatt av å gå utover strukturfunksjonalismens begrensninger, så har han fulgt enkelte av de uheldige sporene retningen har trådt – Turner beskriver innledende i ”The Forest of Symbols” det beklagelige ved vestlig påvirkning som gjør at afrikanske småsamfunn forsvinner eller utvannes:

In many parts of Zambia the ancient religious ideas and practices of the Africans are dying out through contact with the white man and his ways... However, in the far northwest of the Territory, this process of religious disintegration is less rapid and complete; if one is patient, sympathetic, and lucky one may still observe there the dances and rituals of an older day.  
(Turner 1967, 2)

Teoretisk er ytre påvirkninger til endring og utvikling en fraværende dimensjon hos Turner. Endring hos Turner er rettet mot samfunnet som lukket system; det beskrives som dynamisk og fullt av potensiale, men det er fullstendig innkapslet og isolert fra innflytelse utenfra. En utredning om interaksjonen med ”the white man and his ways” kunne fortalt hvordan ndembuenes verdensbilde, verdier, skikker, ritualer og så videre endrer seg ved kontakt utenfra. I tillegg vil den gjøre oss oppmerksomme på hvordan en kultur tar imot eller takler ytre påvirkning. Denne mangelen hos Turner kan ses i sammenheng med den

strukturfunksjonalistiske perioden som nok hadde nådd sitt høydepunkt, men som fremdeles ville prege antropologifaget i tiårene som kom.

Beskrivelsene Turner gir mangler i likhet med de strukturfunksjonalistiske en historisk dimensjon; de bærer preg av å være tidløse. Turner har en synkron tilnærming til sine data, og som jeg nevnte i kapittel 3, er verken Turner eller Ortner opptatt av historie og tradisjon. Selv om Turner etter hvert legger vekt på prosess, er han lite opptatt av hva fortidens betydning har for samfunnet han studerer. Spørsmålet om hvorfor ritualer er viktige for et samfunn bør etter min mening også inkludere en historisk innfallsvinkel. Historie og tradisjon er et element som kan gi større dybde til forståelse av hvorfor ritualer og skikker opprettholdes, og det kan forsterke og delvis forklare det emosjonelle og psykologiske engasjementet hos deltakerne i et rituale. Det lukkede og tidløse inntrykket Turner gir oppfatter jeg som et svakt punkt i hans teori, som kan forklares med den strukturfunksjonalistiske påvirkningen.

Meningsinnholdet i ritualene får en sterk betydning for Turner etter hvert som han beveget seg bort fra funksjonsperspektivet. Dette ser ut til å være mer i tråd med amerikansk antropologi. Men selv om innflytelsen fra amerikansk antropologi har vært tilstede, beholdt Turner likevel mange av tendensene fra britisk antropologi; blant annet var han fremdeles opptatt av å finne universelle mønstre i studiet av samfunn, og han forble lite opptatt av tradisjon. Hans modeller er komparative og går på tvers av kulturer. Selv om Turner understreket det unike som må gripes i ethvert samfunn som studeres, var det i liten grad innslag av kulturrelativisme i hans teorier. Hans hovedinteresse var å finne noe allmennmenneskelig uten å være generaliserende.

Skillene mellom skolene er langt fra fullstendig rigide; Turner er som sådan et eksempel på en antropolog som tar i bruk metoder fra både amerikansk og britisk antropologi. Det ser også ut til at han er sterkere påvirket av de strukturalistiske trekkene fra Durkheim enn sine britiske kolleger. Strukturalismen er knyttet til et tredje fagmiljø, det franske, og dens foregangsfigurer er Durkheim<sup>44</sup> og Leví-Strauss (Eriksen 2002, 87). Turner har helt klart hentet mye fra dem begge. Når vi ser på fagretninger innenfor Turners teorier, ser vi trekk fra alle de tre skolene innen antropologien. Turner synes å vektlegge de tre elementer som kjennetegner de tre skolene innen antropologien; sosial funksjon, mening og struktur. Jeg vil nedenfor se på Turners teorier i lys av disse fagretningene.

---

<sup>44</sup> Durkheim har også påvirket den britiske skolen.

## Videreutvikling av den strukturfunksjonalistiske modellen

Tidsånden som preget antropologien da det strukturfunksjonalistiske paradigmet ble utviklet, var en sterk vitenskapstro og derav også tro på objektivitet i faget. Radcliffe-Brown, en av foregangsfigurene, utviklet sterkt positivistiske teorier og oppfattet samfunnsvitenskapene på lik linje med naturvitenskapene. Tendensen på Turners tid var å avvike fra den positivistiske holdningen, og idealet nærmet seg en hermeneutisk innstilling, altså et mer fortolkende enn forklarende perspektiv. Denne dreiningen er også karakteristisk i Turners tilfelle, selv om hans argumentasjon for antropologens objektivitet fremdeles fremsto som noe ureflektert i denne sammenheng.

Dreiningen fra funksjon til mening har Turner og andre antropologer på hans tid har bidratt til. Fra kapittel 1 skisserte jeg noen av manglene i strukturfunksjonalistenes holistiske modeller og de kritiske reaksjonene som ble rettet mot disse. Her ble det statiske og lukkede fremhevet som noen av retningens største utfordringer. Turners monografi "Schism and Continuity in an African Society" er et eksempel på et verk med klassiske strukturfunksjonalistiske trekk samtidig som det også anes en overgang til et nytt perspektiv. Elementet som antyder utviklingen er fokuset på *konflikt*.

Den balanserte og holistiske modellen som strukturfunksjonalistene anvendte dannet det feilaktige inntrykket at alle samfunn er velbalanserte og konfliktfrie. Max Gluckman, en av representantene for generasjonsskiftet i den britiske antropologien, satte tidlig fokuset på konflikt og forsøkte å imøtegå noe av den kritikken strukturfunksjonalismen var blitt utsatt for (Eriksen 2002, 129; Eriksen 2001 [1995], 246). Ifølge Gluckman var konflikter normalt integrerende, og med det forsøkte han å innlemme konflikt som en del av strukturfunksjonalismens modell. Videre la han vekt på kriser, og antydte at kriser kunne kontrolleres ved hjelp av ritualer. Dette anliggende opptok også Gluckmans elev, Victor Turner (Eriksen 2002, 132).

På lik linje med Gluckman er Turner i "Schism and Continuity..." opptatt av konflikt og krisehåndtering. Hans begrep om sosialt drama viser selve den konfliktfylte situasjonen og hvordan de ulike partene opptrer i konfrontasjonen. Turner diskuterer hvordan konflikter utvikler seg og håndteres, og antyder at konfliktene kan være sosialt integrerende, blant annet ved at normer blir understreket og tydeliggjort i det sosiale dramaet. Videre synliggjorde Turner i sin monografi individene mer enn det som var vanlig, uten å redusere det helhetlige samfunnsperspektivet. Han er opptatt av å forklare ndembuenes samfunn som helhet på en

nyansert måte; og dette gjorde han ved å sette søkelyset på konflikt og kriser og å være mer individorientert. Dermed bevarte han strukturfunksjonalismens grunnleggende samfunnssyn, samtidig som han viste vei til nye tilnærminger (Eriksen 2002, 155).

### **Meningsfortolkeren Turner**

Turners tilknytning til strukturfunksjonalismen viser seg ved mange ulike anledninger. Visse sider ved retningen kommer frem som en uheldig eller negativ påvirkning. Med det mener jeg blant annet at han behandler samfunn som lukket for omverdenen, og at tekstene i liten grad omfatter aspekter som historie og tradisjon. Strukturfunksjonalismens krise ledet mange antropologer til å forbedre, utvikle og endre tilnærmingen til faget. Turner var opptatt av dette, og ønsket å se på de mindre harmoniske sidene ved samfunnet og samtidig fremme et alternativ til de strukturfunksjonalistiske modellene. Etter hvert utviklet han et mer dynamisk og prosessorientert perspektiv, og samtidig ble han mer opptatt av symbolikk og mening. Han har med det markert et brudd med det strukturfunksjonalistiske paradigmet og beveget seg mot en tilnærming som er opptatt av mening og meningsdannelse.

Turners tidlige forfatterskap viser at han legger vekt på ritualenes samfunnsbevarende rolle, hvilket er ortodoks strukturfunksjonalisme. Han pekte da blant annet på hvordan ritualer kan bidra til å løse opp spenninger og virke konfliktdempende innad i en gruppe (Alexander 1991, 46; Turner 1996[1957], 316). Når han så går over til å diskutere symbolenes flertydighet, antyder han på den ene siden at symbolene selv kunne inneholde spenninger som ble utløst i kriser og endringer. På den annen side mente han at symbolene kunne bety forskjellige ting for forskjellige mennesker, og at dette gjorde det mulig for gruppen å danne et grunnlag for en fellesskapsfølelse mellom individer som ellers hadde lite til felles (Eriksen 2002, 155). Turner beveger seg bort fra funksjonsaspektet og dets forklarende formål, og går over til et fortolkende perspektiv hvor han ser på de rituelle symbolenes egenskaper. Hans innsikt i symbolenes flertydighet fører ham til konklusjonen om at symbolene selv kan inneholde spenninger mellom ulike meningskontekster, men at symbolets natur samtidig også kan gjøre det mulig å ha en integrerende virkning.

Begrepet sosial funksjon er et bærende element i britisk antropologi og en arv fra Durkheim. Durkheim legger vekt på at religion og ritualer fungerer som stabiliserende kraft i samfunnet. Van Genneps modell av overgangsritualene ledet Turner til å studere liminalfasen og oppdage det transformative og innovative elementet i ritualene. Liminalfasen utgjør selve hjertet av ritualteorien til Turner, og peker på muligheten for endring og ustabilitet, hvilket helt tydelig står

i direkte motsetning til Durkheim (Eriksen 2002, 156). Med dette har Turner enda sterkere markert overgangen fra funksjon til mening, selv om hans forståelse av Durkheim kan sies å ha hatt vedvarende innflytelse på teoriene.

Meningsperspektivet kan som nevnt ovenfor ha sammenheng med at Turner flyttet til USA og ble påvirket av amerikansk antropologi. Han etablerte seg som en av de viktigste symbolantropologene i USA, og i likhet med Clifford Geertz studerte han samhandling og sosiale institusjoner som uttrykk for symbolsk kommunikasjon. Kulturhermeneutikk, som går ut på å forsøke å gripe handlinger som en tekst som må fortolkes, ble for Turner og Geertz en metode for å oppnå en forståelse av de handlinger som ble studert. I Turners tilfelle gjaldt dette ritualer. Individet betraktes som et fortolkende subjekt, og både Turner og Geertz tenkte seg en verden full av betydninger som hvert individ måtte fortolke for å gi tilværelsen en form for mening (Eriksen 2002, 162).

Å se på kultur som en sammensmelting av meningshorisonter viser likheten mellom Turners og Geertz' tankegang. Fremgangsmåten disse to brukte for å komme frem til dette ståstedet skiller dem, og er noe som også illustrerer forholdet mellom britisk og amerikansk antropologi. Turner er analytisk og fikk ideene om *kommunitas* og *liminalitet* fra sin ritualteori som han generaliserte for å forstå andre fenomener. Geertz og ideen om tykk beskrivelse (*thick description*) baserer seg på situasjonsbetinget empiri; han er opptatt av å vise hvordan en sosial hendelse kan sende mange signaler som må tolkes og forstås av partene som deltar. Det som antydes her, er at Turner fremdeles ønsker å finne komparative elementer i ulike samfunn; han utvikler begreper som han bruker som redskap til å forstå det allmennmenneskelige. Mens Geertz ser på sin side ut til å være mer interessert i mangfold; han anvender ingen komparativ innfallsvinkel, men ønsker å beskrive de kulturelle elementene som unike. Turner kan her beskrives som en som både kan betraktes som durkheimianer og symbolantropolog (Eriksen 2002, 162; 157).

### **Strukturalismens innblanding**

Turner bærer også preg av å ha vært påvirket av den franske skolen med sine strukturalistiske modeller. I teorien om rituelle symboler aner vi enkelte strukturalistiske tendenser. For eksempel studerer han ritualets struktur og deler ritualet opp i basiselementer som han kaller symboler. Disse elementene er gjenstand for hans analyse i symbolteorien. Denne måten å se ritualet på minner om Lévi-Strauss' metode for å analysere myter, hvor han deler myten opp i det som kalles mytemer (Lévi-Strauss 1979, 188).

Videre er Turner interessert i å kategorisere symbolenes egenskaper og ulike meninger, og han viser også til hvordan disse ulike elementene kan være motsetningsfulle og ambivalente. Symbolet kan som sådan oppfattes som en mediator som bringer sammen opposisjonelle meningskontekster, ikke ulikt en strukturalistisk tankegang.

For Lévi-Strauss er den mest grunnleggende opposisjonen den mellom natur og kultur. I symbolteorien til Turner ser vi en parallell til dette. Det sentrale punktet i Turners symbolteori er at symbolene skaper en polarisering av mening. Denne polariseringen består av en ideologisk pol på den ene siden hvor spesielle verdier og andre kulturelle elementer er viktige. På den andre siden har vi en orektisk pol som viser til fysiologiske aspekter som symbolet assosieres med. Med andre ord har vi en kontrast mellom kultur på den ene siden og natur på den andre, og disse samles i symbolet.

I Turners teori om fargesymbolikk kommer kanskje de strukturalistiske trekkene frem tydeligst. Her diskuterer han hypotesen om at en opposisjon mellom kjønnene blir tydeliggjort i symbolbruken, og han bruker typiske strukturalistiske termer som binær opposisjon og mediator. Han viser for eksempel hvordan basisfargene rød, hvit og svart i praksis brukes som binære par for å understreke kontraster (motsetninger mellom to) eller komplementaritet (to som utfyller hverandre). Han spekulerer ikke i om disse fargeopposisjonene er et resultat av menneskers måte å kategorisere eller tenke på, men antyder at psykologiske elementer manifesterer seg i symbolbruken, og at disse ofte baserer seg på binære opposisjoner. Han finner i tillegg ut at rødfargen er mest ambivalent og står i en mellomposisjon mellom svart (som ofte oppfattes som noe negativt) og hvit (som ofte vekker positive assosiasjoner). Ifølge Turner fungerer altså rødfargen som mediator i de tilfeller hvor alle tre farger benyttes.

Turners hypotese er i første omgang at mann/kvinne-dikotomien er den mest grunnleggende, og at bruken av farger gjenspeiler denne dikotomien. Han reviderer siden denne påstanden. Revisjonen var et resultat av induksjon; i praksis så han mange flere relasjoner enn kun den mellom mann og kvinne; blant annet relasjonene rent/urent, natur/kultur, individ/individ, individ/samfunn og så videre. Turner fant ut at fargenes betydninger ikke alltid var konsistente, og denne egenskapen gjorde at de kunne brukes i kontrasterende par slik at de ble entydige i spesifikke sammenhenger. Turners induktive metode skiller seg slik jeg tidligere har nevnt (kapittel 5) fra Lévi-Strauss' og strukturalismens deduktive metoder, og i utredningen av

fargeteorien kommer dette tydelig til uttrykk. Turner er villig til å endre sine ideer når undersøkelsene viser inkonsistente resultater.

Også i selve ritualteorien er det et betydelig innslag av strukturalistisk tankegang.

Overgangsritualenes generelle struktur og dialektikk tyder på sterk strukturalistisk innflytelse og også Turners vektlegging av struktur versus antistruktur bærer tydelig preg av dette. Ideen om forholdet mellom sosial struktur og rituell antistruktur har ledet Turner til å utvikle kjernebegrepene *kommunitas* og *liminalitet*. Han viser hvordan antistruktur står i opposisjon mot en eksisterende struktur, og at dette forholdet er absolutt nødvendig, fordi mennesker og samfunn ikke er statisk.

Alt i alt ser det ut til at Turner viderefører mange av strukturalismens ideer; både i symbolteorien og ritualteorien ser vi tendenser til dette. Turners interesse for det allmennmenneskelige og generelle har dannet et grunnlag for anvendelse av strukturalistiske innfallsvinkler. Hans tilnærming må likevel beskrives som et kompromiss mellom tre retninger; en funksjonalistisk, en hermeneutisk og en strukturalistisk innfallsvinkel. Han er opptatt av struktur, men samtidig også mening og sosiale faktorer. I motsetning til radikale strukturalister er han induktiv i sin metode, og legger vekt på å ikke ha et ensidig fokus.

### **Innslag av Freud**

Som nevnt har Turner vært direkte influert av Sigmund Freud og dybdepsykologien.

Sammenligningen med Freud er et tema som Turner selv brakte på bane, selv om dette skjedde så sent som i 1978 (Turner 1978, 582). Ifølge Turner har Freuds ideer vært en kilde til inspirasjon for ham. Elliott Oring reflekterer omkring Freuds spor hos Turner i "Victor Turner, Sigmund Freud, and the Return of the Repressed" (1993). I artikkelen hevder han at likhetene mellom Turners symbolteori og Freuds tanker er svært påfallende, og spekulerer om en direkte innflytelse er mer beskrivende enn "inspirerende" som Turner selv benevnte det.

Ved første øyekast er det stor avstand mellom Turner og Freud. For det første skriver de om ulike fenomener; Turner studerer ritualer, mens Freud på sin side er opptatt av drømmer. For det andre er Turner kritisk til det ensidige perspektivet til dybdepsykologene. Dybdepsykologien har en generaliserende tendens, og forsøker på en rasjonell måte å forklare fenomener som ikke alltid anses som ensidig rasjonelle. Freuds forklaringer er et typisk eksempel på en ensrettet



tilnærming, som tolker det meste til å være underliggende seksuelle drifter. For det tredje referer Turner sjelden til Freud – kun en referanse er å finne blant hans verker (Oring 1993, 274).

Det er likevel mye som tyder på at Turner har hentet mye fra Freuds teorier. Turner skriver selv at han anvender mange begreper som kommer fra Freud; *wish fulfillment*, *repression*, *compromise formation*, *sublimation*, *projection*, og *ambivalence* er blant disse (Turner 1978; Oring 1993, 274). Turners fremstilling av symbolets egenskaper minner mye om det Freud har skrevet om drømmesymboler. På en naturlig måte kan tolkningsmulighetene til rituelle symboler og drømmesymboler ses parallelt til hverandre. En sammenligning av symbolteorien til Turner og Freud kan avdekke likhetene. Ifølge Oring er det Freud som fremsetter ideen om at drømmesymboler er kondenserende og har mangetydig mening (Oring 1993, 277). Denne oppfatningen av symboler har Turner tatt til seg og beskriver de rituelle symbolene på samme måte. En annen egenskap er at en polarisering av mening finner sted i symbolet. Polariseringen består av en ideologisk og en sensorisk pol. Hos Freud er det den sensoriske delen som har fått størst oppmerksomhet. Freud peker ofte på at drømmesymboler er et underbevisst uttrykk for seksuelle tanker og begjær; en kniv kan symbolisere en penis, en boks kan symbolisere en livmor og så videre. Turner hevder at en psykologisk innfallsvinkel ikke bryr seg med symbolets ideologiske pol (Turner 1967, 36f). Men selv om Freud riktignok var opptatt av det seksuelle, så han også på andre underliggende elementer som kan oppfattes som motpolen til den fysiologiske. Han betraktet også den ideologiske siden ved drømmene – mange etiske elementer ligger i disse, for eksempel kunne et brukket ben bety et ødelagt ekteskap (Oring 1993, 279). Tolkninger av rituelle symboler og drømmesymboler har klare fellestrekk – det psykologiske.

Oring konkluderer i artikkelen at Turners teori om de rituelle symbolene – hans beskrivelse av symbolets ulike meninger og egenskaper, er utledet fra Freuds teori om drømmerepresentasjoner (Oring 1993, 285). Etter min mening er dette satt på spissen, men det er tydelig at Turners symbolteori har et klart psykologisk aspekt som han selv kanskje ikke var fullt klar over. Et vesentlig punkt som skiller Turner fra Freud er blant annet at Turner forholder seg positiv til religion og ritualer, mens Freud beskrev slike fenomener i stort sett negative termer (massesuggesjon, tvangshandlinger). Det er mulig at en sammenligning med Jung, som er positiv til religionsutøvelse, hadde avdekket større likheter. Videre er det også naturlig å trekke paralleller fra symbolteorien til Durkheims begrep om kollektive representasjoner (Foster 1990, 122). Turners redegjørelse for symbolenes mening og egenskaper er delvis i tråd med Durkheims

tanke om religion som samfunnets lim, og hans inspirasjon kan like gjerne springe ut fra durkheimianske ideer som freudianske.

Det som begrenser Orings konklusjon, er at de psykologiske elementene i Turners teorier kun utgjør en del av det helhetlige inntrykket; aspekter som sosiale relasjoner og funksjon (et sosiologisk perspektiv) utgjør en annen viktig side ved teoriene. Så også her finner vi at Turners perspektiv består av flere ulike innfallsvinkler. Psykologiske tilnærminger og likheter med dybdepsykologien er absolutt å finne i Turners teorier, men hans perspektiv er som nevnt videre, og han inkluderer andre viktige faktorer som til sammen danner det komplekse helhetsbildet av Turners teori og metode.

## En konkluderende karakteristikk av Turner

Jeg har beskrevet Turner som en som er opptatt av å ha mange perspektiver i sin tilnærming til ritualer. Han kan ikke bestemt innlemmes i én enkelt kategori eller fagretning. Hans karriere startet med fokus på sosial funksjon og holisme, og utviklet seg siden ved at han blant annet konsentrerte seg om mening, struktur og psykologiske dimensjoner. Alle disse ulike fagstrømningene kan betraktes som integrert i hans teorier som en helhet.

Turners teorier brukes særlig innen antropologi og religionshistorie, fordi disse retningene direkte befatter seg med studier av ritualer i ulike samfunn. Hans analyse- og forklaringsmodeller er anvendbare ved studier av religion eller ritualer i spesifikke samfunn, fordi han har vært opptatt av det universelle og sammenlignbare ved ritualfenomenet. Turner selv har i tillegg senere gått utover det religionshistoriske og antropologiske fagområdet, og har forsøkt å tilføre teoriene også i andre fag.<sup>45</sup> Hans ideer dukker derfor opp i mange ulike disipliner og sammenhenger.

Turner har argumentert mot ensidige perspektiver, og er opptatt av å få med mange stemmer i en beskrivelse. Jeg vil til sist problematisere dette, og rette et kritisk blikk på hans innfallsvinkel, hvor enn nyansert den synes å være.

### **Mange, eller mangel av innfallsvinkler?**

Turners teorier anses stort sett som nyanserte og fruktbare bidrag til studier av ritualer. Jeg vil likevel påpeke at hans innfallsvinkel har flere mangler utover dem jeg allerede har nevnt (historie og tradisjon, refleksiv holdning til egen rolle og så videre).

---

<sup>45</sup> Jeg vil ikke gå nærmere inn på Turners bruk av teoriene i fag som teologi, kunst og litteratur, da min kompetanse her nok er utilstrekkelig.

Når ritualer studeres som et fenomen i et spesielt (gitt) samfunn, er det nødvendig å ha med flere faktorer enn de Turner beskriver. Blant annet mener jeg maktaspektet er manglende hos Turner. Hvem eier symbolmakten? Turner kunne ha problematisert forholdet mellom de som kan anvende symbolene i samfunnet til fordel for seg, og de som til en viss grad styres av de kulturelle symbolene. Og hvem definerer symbolene, hvem har definisjonsmakt? Er representantene for kulturen klar over hvem som bestemmer symbolenes betydning? Betraktes den ”offisielle” tolkningen av et symbol som den gjeldende, eller er det rom for individuelle tolkninger?

Turner vier liten oppmerksomhet mot temaet makt. Det er mulig forklaringen på dette ligger i hans positive syn på religion; han benytter seg i liten grad av kritiske innfallsvinkler eller perspektiver som betraktes som mer rene etiske (utenfra)perspektiver. For eksempel vurderer han ikke de økonomiske (materielle) og de økologiske (naturen, miljøet rundt) forholdene rundt en ritualsetting. Etter min mening er det uheldig å kun se det positive, det vil ofte være nødvendig å inkludere kritiske perspektiver som også ser på noen negative aspekter ved det samfunnet som blir studert.

Turners teorier bør etter min mening derfor ikke være de eneste som brukes når en skal studere spesifikke ritualer eller samfunn. Hans perspektiv får ikke med seg alt og er begrenset selv om han selv forsøker å få sin teori til å omfatte mange nyanser. I studier av ritualer kan det absolutt være viktig å få med seg blant annet maktaspektet, samt økonomiske og økologiske forhold. Ingen beskrivelser har mulighet for å belyse absolutt alle innfallsvinkler, men dersom en klarer å anvende flere teorier fremfor kun én når man studerer et fenomen, vil nyanser tre klarere frem.



## Oppsummering og konklusjon

Jeg vil avslutningsvis kort oppsummere og slå fast noen av de viktigste generelle resultatene. Jeg skal her trekke frem tre hovedpunkter som jeg underveis har berørt: (1) metodeproblematikken, (2) drøftingen av teoriens innhold og (3) faghistorisk innflytelse.

Jeg startet med å antyde Turners idealer og hans forslag til innfallsvinkel og metode i feltforskningen (kapittel 2). Problemene han tok opp, gikk på fortolkning og forskerrollen. Spesielt forsvarte han antropologens kompetanse og hans innfallsvinkel som en essensiell del av forskningen. Samtidig advarte han mot ensidige perspektiver og reduksjonistiske forklaringsmodeller. Han gir uttrykk for et genuint ønske om å fremme en nyansert tilnærming i antropologien.

Siden antydet jeg blant annet hvordan hans metode henger sammen med både symbolforståelsen og ritualanalysen, og at metoden helt klart er opptatt av den psykologiske dimensjonen i ritualfenomenet (kapittel 5). Problemet med fortolkning og vektleggingen av symbolenes betydning har formet hans forskning. Hans metode er tett knyttet opp til teoriene som er drøftet i oppgaven.

Underveis har jeg også problematisert Turners konklusjoner og svar til metodeproblematikken (kapittel 5 og 6). Jeg har antydnet at enkelte av argumentene han brukte for å forsvare antropologens innsikt var satt på spissen. Mitt forslag er at vi må se Turner i lys av tidsepoken antropologien befant seg i. Og med hensyn til dette er det forståelig at han fremstår som noe ureflektert over sin egen posisjon (som antropolog). Den refleksive tradisjon som anser objektivitetskravet som utopisk, hører til en nyere tid (altså til perioden etter Turner). Turner må naturlig nok ha vært farget av sin tid, og det er viktig å ta dette i betraktning når man vurderer hans teori. Kritisk lesning innebærer både en kritisk holdning til teksten, og en forståelse for den konteksten hvor teksten oppstod. Hvis vi ser på teorien og metoden i lys av dette, kan vi bruke de delene som er høyst anvendelige og se bort fra de delene som er mer historisk betinget.

Et siste punkt å bemerke så langt i forbindelse med metodeproblematikken, er forutsetningene for Turners teorier. I kapittel 6 drøftet jeg symbolperspektivet og det komparative perspektivet. Her argumenterte jeg for hans perspektiv som en ikke-reduksjonistisk og emisk innfallsvinkel til ritualer, samtidig som jeg advarte mot tendensen til overdreven generalisering som er å finne i teoriene. Turner er opptatt av komparasjon og generelle strukturer, så han mener sammenligning

er mulig. Utfordringen blir å ikke overdrive dette perspektivet. Etter min mening *har* han gjort dette, ved å se på kommunitas og liminalitet i andre fenomener (for eksempel litterære tekster, kunstverker og teateroppsetninger). Jeg har påpekt at han på ingen måte sammenligner ritualer med disse fenomenene, men at han hevder å finne kommunitaslignende trekk i andre fenomener. Dette er for så vidt greit, men jeg mener likevel begrepene er såpass knyttet opp mot ritualer at det lett vil oppleves som en obskur sammenligning, hvilket er uheldig. Det Turner legger vekt på i en liminal tilstand eller en kommunitasgruppe, er dens potensial til fornying eller endring, samt dens emosjonelle aspekter. Han beveger seg dermed bort fra ritualtematikken til det mer performative, samtidig som han bruker begrepene som stammer fra ritualteorien. Det er uklart hvilken intensjon han hadde med generaliseringen. Personlig synes jeg det virker uheldig å gi begrepene et såpass utvidet gyldighetsområde, blant annet fordi hensikten og nytteverdien av dem blir mer uklare.

Min vurdering av hans håndtering av metodeproblematikken er at han forsøker å fremme et mangfoldig perspektiv som tar hensyn til informantene, men likevel finnes det noen ureflekterte og begrensende punkter å bemerke ved metoden. Hans sammenlignende perspektiv står også i en viss fare for å være altfor inkluderende og generelt i sin struktur.

Turners mål har vært å gripe noe som er felles for mennesker i vidt ulike samfunn. Teoriene hans kan virke svært generelle, men størstedelen av empirien er konkret og hviler på feltforskningen blant ndembu-folket. Hans eget syn på teori er at den må støtte opp under den erfaringen som hentes fra virkeligheten. Teori som anvendes på et gitt samfunn velges fordi den er gjenkjennelig, bidrar til økt innsikt og muliggjør en tolkning av nettopp dette samfunnet. På den måten ser Turner også at nye hypoteser kan genereres (Turner 1974, 14f). En teoretisk modell av et fenomen kan aldri fullstendig gjenspeile den virkeligheten det befinner seg i, men den kan understreke en særlig interessant side ved fenomenet.

Jeg valgte innledningsvis og underveis å skille mellom innholdet av Turners symbolteori og hans ritualteori; symbolteorien omhandlet de rituelle symbolenes karakteristika, mens ritualteorien behandlet fasene i ritualet og fenomenet selv. Jeg drøftet disse to teoriene grundig i henholdsvis kapittel 3 og 4. På mange måter kan teoriene betraktes som en helhetlig teori fremlagt av Turner, og i kapittel 6 påpekte jeg dette helhetsaspektet ved Turners teorier. Det felles grunnlaget som binder dem sammen er Turners symbolforståelse.

Jeg vil i det følgende behandle teoriene som en helhet, og trekke frem en vurdering av den:

Teoriens styrke ligger for det første i metoden. Turner anvender som nevnt mange innfallsvinkler: han ser på informantenes ulike forklaringer, det deskriptive og ulike antropologiske perspektiver (psykologiske, sosiale og funksjonelle). De mange ulike forklaringene danner samlet sett et nyansert syn på ritualer. Han har en ikke-reduksjonistisk innstilling til forskningssubjektet og forklaringene rommer et spekter fra de innfødtes tolkninger til den profesjonelle antropologens betraktninger.

For det andre setter Turner fokus på den motsetningsfulle symbolikken, noe som avdekker både spenninger innad i gruppen og psykologiske virkninger/konsekvenser hos individene. Han problematiserer ulike tolkninger av et objekt/fenomen, hvor forklaringene er avhengige av ulike faktorer hos betrakteren. Informantenes tolkninger kan variere på grunnlag av ulike posisjoner både i samfunnet og i det spesifikke ritualet som studeres. Fordelen med antropologiske tolkninger er blant annet at de tydeligere ser den sosiale virkeligheten, hevder Turner. Jeg påpekte at slike tolkninger kan være problematiske fordi de ofte er teoriavhengige, og at de også farges av antropologens egne forutsetninger (hans posisjon, person og rolle).

For det tredje har han tilført antropologien et nytt blikk på ritualer. Han fremhever hvor betydningsfull religion (ritualer) er for mennesker, et tema mange antropologer har tendens til å ignorere. Turner mener at ritualer kan fortelle mye om samfunnet og menneskene som lever i det. Teorien han så utlegger er svært generell, og kan anvendes på de fleste samfunn. Til sist vil jeg også nevne den utfyllende og grundige empirien teorien bygger på, og at Turner har en positiv innstilling til religionene han studerer.

Dette var noen av teoriens sterke sider. Teorien er vel anerkjent og flere kan sikkert si seg enige i at det finnes enda flere punkter å tilføye her. Men det er også viktig å peke på noen av svakhetene. Teorien bør ikke anvendes ukritisk. Ovenfor har jeg allerede antydnet én svakhet; han er som nevnt noe ureflektert over sin egen rolle. Særlig viktig vil en metarefleksjon være når samfunnet som blir studert er radikalt annerledes enn antropologens eget, for å unngå et rigid skille mellom oss og ”den andre”. Det er derfor en klar mangel hos Turner at han ikke beskriver noen av sine personlige erfaringer i feltforskningen og problematiserer dette i tillegg til bruken av de forskjellige antropologiske perspektiver.

I tillegg til mangelen på selvrefleksjon er Turner som nevnt lite opptatt av historie og tradisjon. Han har en synkron tilnærming til samfunnet, og vektlegger ikke betydningen av historie eller tradisjon som faktorer som kan prege samfunnet. Hans teori er generelt mer beskrivende og fortellende enn forklarende på grunn av dette synkrone perspektivet. Jeg har også pekt på at Turner til en viss grad overser noen ytre påvirkningsfaktorer. Vestlig innflytelse, påvirkning fra nabosamfunn/nabokulturer og antropologens inngripen burde ha blitt diskutert i feltarbeidet.

Andre faktorer Turner har utelatt, er blant andre problematiseringer av makt, økonomiske og økologiske forhold. En teori kan umulig romme alle aspekter, derfor gjør ikke denne kritikken Turners teori direkte problematisk. Mitt poeng her er at hans teori er viktig, men ikke tilstrekkelig i studiet av ritualer. Andre supplerende teorier bør anvendes for å danne et mer fullstendig bilde av et ritualfenomen.

Mer problematisk er hans rigide definisjoner av ritualer og symboler. Mange teoretikere ser på disse definisjonene som Turners mest tydelige svakheter, og jeg har også begrunnet dette (kapittel 5). Definisjonene er med andre ord et dårlig utgangspunkt for studier av ritualer eller symboler. Jeg har fremsatt Bobby Alexanders definisjon av ritualer som en mer passende definisjon, som også samsvarer mer med Turners teori. Videre drøftet jeg muligheten for at definisjonene kun fungerte som et grunnlag for Turner til å utvikle sin forståelse for disse fenomenene. Definisjonene danner grunnlaget, mens teorien som siden ble presentert, utgjør resultatet av forskningen.

Jeg har til nå sett på de positive og negative sider ved Turners teori. Min vurdering av teorien er at den innholdsmessig utgjør et viktig bidrag til studiet av ritualer, og at den stort sett ikke har så mange problematiske sider ved seg. Et unntak er hans skille mellom det liminale og det liminoide, som styrker en fremmedgjøring (vi studerer ”de andre”) og gir et dårlig grunnlag for dialog mellom enkle og komplekse samfunn. Men dette punktet kan anses som et produkt av hans tid. Den største utfordringen ligger derfor på leserens side. Tekstene til Turner er innviklede, og har rom for tolkningsmuligheter. Det kreves av leseren at han har forståelse for svakhetene ved teorien: er man klar over svakhetene, vil man også kunne se bort fra disse og anvende teorien på en fruktbar måte.

Det siste punktet jeg vil ta opp er faghistorien. Turners utvikling av teorien kan ses parallelt med utviklingen av faghistorien i antropologi, derfor har jeg også gjennom oppgaven trukket inn noen



av fagretningene som spores i hans teori. Spesielt har jeg drøftet fagretninger i kapittel 1, hvor jeg introduserte noe av den antropologiske faghistorien på Turners tid, og i kapittel 6, hvor jeg så på teorien i lys av den faglige påvirkningen.

Det er mange ulike retninger å spore i Turners teori. Hans tidlige teori er som nevnt en modifisert utgave av strukturfunksjonalismen, hvor han på samme måte som Gluckman inkorporerer konflikt som en essensiell del av samfunnet. Ritualene fungerte som konfliktløser, men ingen strukturell endring ble påpekt. Turner endret dette synet, og behandlet ritualer som en prosess. Denne prosessen har også et endringspotensial. Området Turner var mest interessert i, var den liminale fasen, og han betegnet denne fasen som antistruktur, altså det som står utenfor en normal struktur. Fra å forklare hvordan samfunnet gjenoppretter sitt ekvilibrium gjennom ritualer i en typisk strukturfunksjonalistisk stil, går han over til et mer prosessuelt perspektiv. Med det sistenevnte perspektiv kan ritualer synes å bringe endring, både på et personlig og et samfunnsmessig plan.

Antistrukturen beskriver Turner som det særegne, egalitære fellesskapet som han kaller *kommunitas*. Ifølge Turner er det her innovasjon er mulig, nettopp fordi antistruktur og *kommunitas* står utenfor en rigid og stabil struktur (Turner 1974, 14f). Denne tenkningen om struktur og antistruktur er et eksempel på det strukturalistiske ved hans teori. Samtidig har han også et sterkt fokus på mening og underliggende emosjoner. Og dette meningsperspektivet er å finne i de fleste delene av Turners teori.

Turner selv ønsket å anvende mange perspektiver; og han har blitt inspirert av mange ulike fagretninger. Han kan ikke plasseres i en spesifikk fagretning fordi han tilhører mange, og han har også unngått de mer radikale tendensene innenfor hver retning. Han velger altså mange veier og en middelvei.

Turners teori om ritualer og symboler har en positiv innfallsvinkel til religion, og den tar både informant og forskerrollen på alvor. Han betrakter symboler som manifestasjoner av dypere liggende meninger. På det generelle planet har Turners teori bidratt med nye ideer og begreper i ritualstudiet. Begrepene *kommunitas* og liminalitet behandler det abstrakte og det symbolske ved ritualfenomenet. Hans tenkning har med andre ord konsentrert seg om ritualenes meningsinnhold, og modellene han har utviklet for å analysere dette innholdet tar hensyn til mange ulike stemmer. Begrepene han har utviklet synes i høy grad å være universelt anvendbare.

Jeg har tatt for meg Turners perspektiv og hans generelle ritualteori og drøftet ulike sider ved dem. Jeg har også sett på begrepsbruken og noen forutsetninger for teorien. Den overordnede konklusjonen er at teorien har noen svakheter og mangler, men har mye essensielt å tilføre ritualstudiet. Velger vi å fokusere på teoriens styrke, har vi begreper og analysemodeller som er høyst anvendbare i dag, men på grunn av manglene bør den suppleres med annen teori som legger vekt på andre elementer.

## Litteraturliste

- Abrahams, Roger D. 1995. "Foreword to the Aldine Paperback Edition", i Victor Turner *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. New York 1995 [1969], Aldine de Gruyter.
- Alexander, Bobby C. 1997. "Ritual and Current studies of ritual: Overview", i Stephen D. Glazier (red.) *Anthropology of Religion: A Handbook*. Westport CT, Greenwood Press.
- Amit, Vered (red.). 2004. *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. London, Routledge.
- Baal, J. van. 1971. *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Nederland, Royal VanGorcum Ltd.
- Barfield, Thomas (red.). 1997. *The Dictionary of Anthropology*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Barnard, Alan og Jonathan Spencer (red.). 1996. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London, Routledge.
- Barnard, H.G. 1985. "Victor Witter Turner: A Bibliography (1952-1975)", i *Anthropologica* 27, side 207-233.
- Barth
1965. "Process and Form in Social Life", i Thomas Hylland Eriksen (red.) *Sosialantropologiske Grunntekster*. Oslo 2001, Gyldendal Norsk Forlag.
1994. *Manifestasjon og Prosess*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Bell, Catherine.
1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford University Press.
1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford University Press.
- Bettelheim, Bruno. 1954. *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. Illinois, Free Press.
- Boudewijnse, H. Barbara og Hans-Günter Heimbrock. 1990. *Current Studies on Rituals: Perspectives for the Psychology of Religion*. Amsterdam, Rodopi.
- Bowie, Fiona. 2000. *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Massachusetts, Blackwell Publishers.
- Clarke, Simon. 1981. *The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*. Sussex, The Harvester Press.
- Deflem, Mathieu. 1991. "Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis", i *Journal for the Scientific Study of Religion* vol. 30(1), 1-25. Hentet fra internett juli 2004:  
<http://www.cla.sc.edu/socy/faculty/deflem/zturn.htm>
- Driver, Tom F. 1991. *The Magic of Ritual: Our Need for Liberating Rites that Transform our Lives and our Communities*. New York, Harper San Francisco.

Douglas, Mary.

1970. "The Healing Rite", i *Man*, 5(2) (Juni 1970), New Series, side 302-308.

1996 [1970]. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York, Routledge.

Durkheim, Émile. 1915 (oversatt av Joseph Ward Swain). *The Elementary Forms of Religious Life*. Illinois, Free Press.

Engelke, Matthew. 2002. "The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the Inner Life'", i *Anthropology Today*, vol. 18(6), des. 2002, s. 3-8.

Eriksen, Thomas Hylland og Finn Sivert Nielsen. 2002. *Til Verdens Ende og Tilbake: Antropologiens Historie*. Oslo, Fagbokforlaget.

Eriksen, Thomas Hylland. 2001[1995]. *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London, Pluto Press.

Ewing, Katherine. 1994. "Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe", i *American Anthropologist*, vol. 96(3), s.571-583.

Foster, Stephen William. 1990. "Symbolism and the Problematics of Postmodern Representation", i Kathleen M. Ashley (red.) *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism: Between Literature and Anthropology*. USA, Indiana University Press.

Gaillard, Gérald. 2004 (oversatt av Peter James Bowman). *The Routledge Dictionary of Anthropologists*. London, Routledge.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

Van Gennep, Arnold. 1999 (oversatt av Erik Ringen) *Rites de Passage. Overgangsriter*. Oslo, Pax Forlag.

Gilhus, Ingvild Sælid. 1999. "Forord", i Arnold van Gennep *Rites de Passage. Overgangsriter*. Oversatt av Erik Ringen. Oslo, Pax Forlag

Glazier, Stephen D.(red.). 1997. *Anthropology of Religion: A Handbook*. Westport CT, Greenwood Press.

Gluckman, Max (red.). 1964. *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Nüivity in Social Anthropology*. Edinburgh, Oliver & Boyd.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York, Doubleday.

Grimes, Ronald L.

1990. "Victor Turner's Definition, Theory, and Sense of Ritual" i i Kathleen M. Ashley (red.) *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism: Between Literature and Anthropology*. USA, Indiana University Press.

1996 (red.). *Readings in Ritual Studies*. New Jersey, Prentice Hall.

Jung, Carl Gustav. 1949. *Psychological Types*. London, Routledge & Kegan.

Kapferer, Bruce. 1984. "The Ritual Process and the Problems of Reflexivity in Sinhalese Demon Exorcism", i John MacAloon (red.) *Rite, Drama, Festival, Spectacle*. Institute of Human Issues.

- Kuper, Adam. 1999. *Among the Anthropologists: History and Context in Anthropology*. London, The Athlone Press.
- Lawson, E. Thomas og Robert N. McCauley. 1990. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lessa, William A. og Evon Z. Vogt. 1979. *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York, Harper Collins.
- Lewellen, Ted C. 1992. *Political Anthropology*. New York, Bergin and Garvey.
- Mach, Zdzislaw. 1993. *Symbols, Conflict, and Identity: Essays in Political Anthropology*. New York, State University of New York Press.
- Manning, Frank E. 1990. "Victor Turners career and publications", i Kathleen M. Ashley (red.) *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism: Between Literature and Anthropology*. USA, Indiana University Press.
- McLaren, Peter L. 1985. "A Tribute to Victor Turner (1920-1983)", i *Antropologica* 27, side 17-22.
- Morris, Brian. 1987. *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Oring, Elliott. 1993. "Victor Turner, Sigmund Freud, and the Return of the Repressed", i *Ethos* 21(3) (september 1993) side 273-294.
- Paden, William E. 1988. *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. Boston, Beacon Press.
- Phelan, Peggy og Jill Lane. 1998. *The Ends of Performance*. New York, New York University Press.
- Podemann Sørensen, Jørgen. 1994. "Introduktion", i Tim Jensen, Mikael Rothstein, Jørgen Podemann Sørensen (red.) *Gyldendals Religionshistorie*. København, Nordisk Forlag.
- Salamone, Frank (red.). 2004. *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*. I serien Religion and Society, vol. 6. London, Routledge.
- Salomonsen, Jone. 1999. *Riter. Religiøse Overgangsritualer i vår tid*. Norge, Pax Forlag.
- Sharp, Lauriston. 2001. "Steel Axes among Stone-Age Australians", i Thomas Hylland Eriksen (red.) *Sosialantropologiske Grunntekster*. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag.
- Sperber, Dan. 1975 (oversatt av A. Morton). *Rethinking Symbolism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Staal, Frits. 1979. "The Meaninglessness of Ritual", i Ronald L. Grimes (red.) *Readings in Ritual Studies*. New Jersey 1996, Prentice Hall.
- Turner, Edith. 1985. "Prologue: From the Ndembu to Broadway", i Edith Turner (red.) *On the Edge of the Bush: Anthropology as experience*. Tucson, University of Arizona Press.
- Turner, Edith. 2003. "Anthropology, Fieldwork and Belief: a response to Matthew Engelke, AT18(6)", i *Anthropology Today*, vol. 19(2), april 2003, s. 22-23.
- Turner, Edith og Frederick. 1985. "Victor Turner as we remember him", i *Anthropologica*, 27, side 11-16.

Turner, Victor W.

1967. *The Forest of Symbols – Aspects of Ndembu Ritual*. New York, Cornwell University Press.

1968. *The Drums of Affliction – A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford, Clarendon Press.

1969a. *The Ritual Process - Structure and Anti-structur*. New York 1995, Aldine de Gruyter.

1969b. "Forms of Symbolic Action: Introduction", i *Forms of Symbolic Action – Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting*. American Ethnological Society. USA, University of Washington Press.

1970. "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage", i Thomas Hylland Eriksen (red.) *Sosialantropologiske Grunntekster*. Oslo 2001, Gyldendal Norsk Forlag.

1972. "African Ritual", i Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer og David M. Schneider (red.) *A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York 1977, University Press.

1974a. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca og London, Cornell University Press.

1974b. "Liminal to Liminoid in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology", i *Rice University Studies* 60(3):53-92. Houston, William Marsh Rice University.

1974c. "Symbols and Social Experience in Religious Ritual", i *Studia Missionalia* 23, side 1-21.

1975. "On Symbolic Studies", i *Annual Review of Anthropology*, vol. 4, side 145-161.

1978. "Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbolist", i Georg Spindler (red.) *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley 1978. University of California Press.

1979. *Process, Performance and Pilgrimage: A Study in Comparative Symbology*. New Delhi, Gupta Composing Company.

1982. *From Ritual to Theatre*. New York, PAJ Publications.

1985. *On the Edge of the Bush – Anthropology as Experience*. Edith Turner (red.), Arizona, The University of Arizona Press.

1986. *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications.

1992. *Blazing the Trail: Way Marks in the Exploration of Symbols*. (red.) Edith Turner, Arizona, The University of Arizona Press.

1996[1957]. *Schism and Continuity in an African Society*. Oxford, Berg (Oxford International Publishers Ltd.).